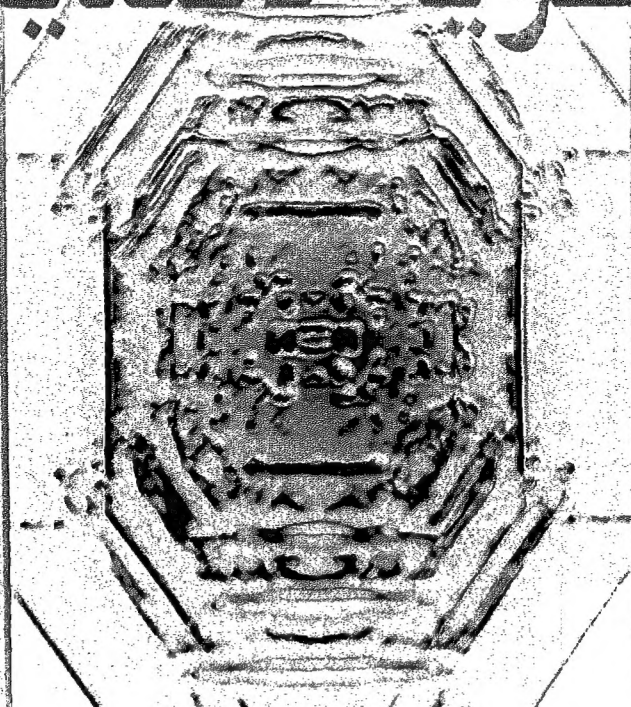




كريستوفر نوريس

نظرية لانقدية



ما بعد الحداثة، المثقفون وخراب الخليج

ترجمة

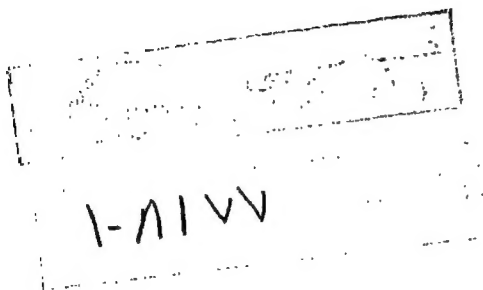
د. عابد اسماعيل

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسوي

الإسكندرية

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية



نظرية لانتقدية:

ما بعد الحداثة، المثقفون، وحرب الخليج

كريستوفر نوريس

نظرية لائقدية:

ما بعد الحداثة، المثقفون، وحرب الخليج

ترجمة: د. عابد اسماعيل



نظرية لانتقدية/مابعد الحداثة، المثقفون، وحرب الخليج

كريستوفر نوريس

ترجمة: د.عابد اسماعيل

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٩

دار الكنوز الأدبية

ص.ب: ٧٢٢٦-١١ بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٦٩٦

الكذبة السّافرة وحدها تملك الآن حرية قول الحقيقة. إنّ الخلط بين الأكاذيب والحقائق جعل التمييز بينها أمراً عسيراً، وجهد سيزيف للحفاظ على قدر بسيط من المعرفة، بات يميّز النصر الذي يحققه التنظيم المنطقي للمبدأ الذي يقبّع محطّماً على أرض الميدان. إنّ تحويل مجمل قضايا الحقيقة إلى قضايا قوّة، وتلك عملية لا تستطيع الحقيقة نفسها الهروب منها - هذا إذا لم تدهس من قبل القوّة - لا تعمل فقط على كبّح الحقيقة كما هو الحال في ظلّ الأنظمة القمعية، بل تؤدّي إلى نسف جوهر الاختلاف بين الحقيقي والزائف، والذي يعمل مرتزقة المنطق باجتهاد على إلغائه. وهكذا يستمرّ هتلر في الحياة، هتلر الذي لا يستطيع أحد أن يجزم فيما إذا كان قد مات حقّاً أو فرّ هارباً.

بين أوساط بعض المتنفّذين الضالعين اليوم، تفقد الحقيقة وظيفتها الشريفة في تمثيلها الزائف للواقع. لا أحد يصدّق أحداً، والجميع يدّعون المعرفة. تطلق الأكاذيب لمجرّد أنّ البعض يريد أن يؤكّد بأن لا حاجة لهم للآخر أو لرأيه السّديد. الكذبة التي كانت يوماً وسيلة حرّة للتواصل تصبح اليوم واحدة من تقنيات الغطسة وتتيح المجال لكلّ فرد بأن يبتّ حوله مناخاً جليدياً يستطيع دائماً الإحتماء في كنفه.

ثيودور أدورنو

المحتويات

- ١ - بودريار والحرب التي لم تقع أبداً ٩
 - خليج الواقع ٩
 - الفهم الخاطئ لديريدا ١٥
 - قواعد النصية ٢٣
 - سبيان لعدم تجاهل بودريار ٢٩
- ٢ - التفكيكية بمواجهة ما بعد الحداثة ٤١
 - رورتي مناقشاً ديريدا ٤١
 - التفكيكية والدلالة النووية ٤٩
 - كانط، ديريدا، ليوتار ٦١
- ٣ - كيف أصبح العالم الحقيقي خرافة ٧١
 - الحقيقة والخيال: توضيح الفرق ٧١
 - البراغماتية الجديدة وبلاغة الإجماع ٨٦
- ٤ - من المتسامي إلى العبثي (ليوتار) ٩٩
 - عن الكذب وألعاب اللغة ٩٩
 - ليوتار مناقشاً كانط ١٠٣
 - المعرفة التاريخية والسردية ١١٤
- ٥ - مصادر بديلة: ضد ما بعد الحداثة ١٢٥
 - نصوص وأعدار ١٢٥
 - شريعة التسامي ١٣٥
 - نسخ عن الكارثة: KAL 007 ١٣٩
 - تشومسكي بمواجهة فوكو ١٤٤

- الإقتصاد السياسي للحقيقة ١٥٧
- تغيير المسار: الواقع مستعداً ١٧٠
- ٦ - العودة ثانية إلى "نهاية الأيديولوجيا" ١٨٣
- البراغمية الجديدة و"النظام العالمي الجديد" ١٨٣
- التشكيك بعصر الأنوار: رورتي، هابرماس، سعيد ١٩٨
- الماركسية، مابعد الحداثة ونهايات الأيديولوجيا ٢١٠
- فيش، رورتي، فوكوياما: تنويعات على موضوع ٢١٦
- ٧ - واقعُ إجماعٍ وحقيقةٌ مصنّعةٌ: سياسة مابعد الحداثة ٢٣١
- جيمسون وهابرماس ٢٣١
- "تجميل" السياسة ٢٣٩
- بعض أشكال شروط الحقيقة ٢٥١
- قضية للمناقشة: الإنسحاب إلى البصرة ٢٥٨
- العقل، الحقيقة والتاريخ ٢٦٤
- خاتمة (مقالة بودريار الثانية عن حرب الخليج) ٢٧٤

بودريار والحرب التي لم تقع أبداً

خليج الواقع:

إلى أي مدى يمكن لمفكر أن يوغل في الخطأ ويبقى مصرّاً على لفت الانتباه الجدي؟ حالة مفيدة للاختبار يقدمها لنا جان بودريار (Jean Baudrillard)، وهو شخصية مرموقة في المشهد الراهن لفكر "ما بعد الحداثة"، ومسوّق أكثر الأفكار عبثيةً تحظى حتى الآن بوقع ملفت بين أوساط تلامذته الملتمين إلى الموضة الفكرية الفرنسية.

قبل أيام قليلة من اندلاع الحرب في الخليج يتحف بودريار قراء جريدة (الغارديان) بمقالة تعلن بأن هذه الحرب لن تقع أبداً، فهي، كما هو الحال، مجرد شيء ملفّق أفرزه زيف وسائل الإعلام العامة وخطاب ألعاب الحرب أو السيناريوهات المتخيّلة التي فاقت كلّ حدود العالم الواقعي أو الإحتمال الحقيقي.^(١) لقد فعلت سياسة الردع فعلها في السنوات الأربعين الماضية بحيث أصبحت الحرب مستحيلة إلا بوصفها جزء من ظاهرة خطافية، أو نوع من تبادل التهديدات الإستفزازية تكفل طبيعتها اللفظية "المفرطة" بأن تحول دون وقوع حدث من هذا النوع. باستثناء ذلك، تبقى الحرب مجرد تمثيلية، أو حرب وهمية يتوقّف نجاحها على مدى القدرة على إدارة وتكييف ما يدعى بـ"الرأي العام"، والذي بدوره ليس سوى ردة فعل انعكاسية على

خطاب وصور آلية التغطية الإعلامية التي تخلق وهم المساندة للحرب بالإجماع، عبر تقديمها بشكل مسبق لكل الأجوبة والمواقف الصحيحة. سوف لن تكون هناك حرب، هذا ما يعلنه بودريار بوقار، ذلك أنّ الحديث عن الحرب صار الآن بديلاً عن الحدث ذاته، عن الواقعة أو لحظة نشوبها كما كان يوماً يدلّ مصطلح "حرب". ببساطة أكبر، لقد فقدنا حسّ التمييز - أو نقطة الاختلاف - بين حرب الكلمات، الوهم الذي أفرزته (افتراضاً) وسائل الإعلام بهدف تهيتنا "للشيء الحقيقي"، وبين الشيء ذاته الذي لن يحدث بدوره إلا في خيلة متفرّجي التلفزيون المبهورين الذين كانوا أنفسهم قد قصّصوا بكلّ أنواع صور وألعاب الفيديو التي غطّت شاشاتهم أثناء حملة حشد القوات قبيل الحرب. إذ أليس واقع الحال - عندما تندلع "الحرب" - أنّ الجميع من رؤساء دول ومتفرّجي برامج رئيسية، سياسيون وجنرالات "خطوط أمامية"، خبراء بتساغون وغيرهم، أليسوا جميعاً يتكلمون على معلومات مفتركة وغير مباشرة تنقل الأحداث؟ في حالة كهذه - يعقلن بودريار - بإمكاننا أن نتخلّى عن كلّ حديث واهم عن الفرق بين الحروب "الوهمية" والحروب "الحقيقية" ونعترف بأنّ الواقع لم يعد كما كان عليه في السابق: تلك الحقيقة (واقعية كانت أم متخيّلة) التي تقبع وراء الظواهر.

وهكذا لن يقع بودريار في ربة الحدث - الحدث الذي لن يحدث، كما يرى هو - وبالتالي لن تتفاقم "حرب الخليج" إلى النقطة التي تشقّ فيها كلمات الإقتتال طريقاً لأفعال الإشتباك. حتى وإن حدثت ووقعت الحرب فسوف لن يكون هناك أحدٌ في موقع يستطيع من خلاله أن يتكهّن بدقة أن ما يراه أو يسمعه أو يقرأه ليس سوى تمثيل زائف ومتخيّل لما هو حقيقيّ، ساهمت في صياغته آلية الدعاية النهمه أو الأساليب المختلفه للتضليل الإعلامي. في الواقع، من السذاجة بمكان أن يستمرّ المرء بالتفكير ضمن أطر كهذه، كأنّ ثمة فرقٌ فعّال تبقى بين المعرفة الصادقة ونظائرها مما خلقتها استراتيجيات التغطية الإعلامية واستطلاعات الرأي، و"الماحكات البرلمانية"

وغيرها. ذلك أنّ هذه المؤثرات الإعلامية حقيقية - وقادرة على التأثير بمجرى الأحداث اليومي - مثلها مثل أي شيء آخر يمكن (حسب قدرتنا على المعرفة) أن يكون قد حدث بالفعل، أو يكون في طور الحدوث الآن، خارج دائرة التغطية التلفزيونية المركّزة. باختصار شديد، لا فائدة من التباكي على شخّ المعلومات الواقعية، الموضوعية وغير المنحازة، عندما لا يكون في حوزتنا أي معيار - أو أرضية للمقارنة - تمكّن أكثر المراقبين بيننا خبرة من الوصول إلى منظور نقديّ صرف. "موقعنا الإستراتيجي" هو شاشة التلفزيون، وهي تتعرّض للقصف بشكل يوميّ."

وهذا بخدّ ذاته لا ينطبق فقط على الملايين من متفرّجي التلفزيون، بل وعلى شخصيات السّلطة ومن هم في مركز القوّة والذين غالباً ما نتوهم - مخطئين على ما يبدو - بأنهم على "دراية" بأمور تظلّ طيّ الكتمان عن الغالبية العظمى من المواطنين الحريّ. ذلك أنّ حالتهم تشبه حالتنا تماماً، كونهم أسرى - مثلهم مثل الآخرين - لنظام يعتقدون أنهم "يتحكّمون" بوظائفه، بالمعنى المفهومى التنفيذى للكلمة، لكنه في حقيقة الأمر يغذيهم بسيل لا ينتهي من الصّور الزائفة والأخبار السريعة المّعدة مسبقاً. ألسنا - على أية حال - نتلقّى هذه المعلومات من مصادر "موثوقة" كوكالة CNN لدرجة أنّ اللاعبين الرئيسيين في هذه القضية - جورج بوش، جون ميجر، استراتيجيو البنتاغون، وغيرهم - يتزوّدون بالكثير من "الحقائق" المفصلية بما يجري على أرض المعركة من خلال نفس هذه الأقنية التلفزيونية، بعدما تخضع (بالتّبع) كلّ ما يصل شاشاتها لرقابة أمنية وتنقية ميدانية مباشرة؟ ومهما تكن تصوراتهم عن الأحداث غير حقيقية فمن الواضح أنّ كلّ القرارات المصاغة أو الكلمات المصرّح بها حول قوّة انطباعات كهذه ستظلّ تؤثر بشكل حقيقي لاحقاً ليس فقط على "الرأي العام" بل وعلى سلوك وأداء إستراتيجية الحرب في "العالم الحقيقي". كلّ هذا يبرهن - إذا كنّا نحتاج إلى برهان - أننا دخلنا مرحلة من اللامبالاة الإنتقالية يكون فيها العبور إلى الحرب بمثابة نوع

من "اللاحدث *a non - event*"، أو شيء إما أنه لن يحدث - كما يعميل بودريار إلى الإعتقاد - أو أنّ حدوثه، على أية حال، لن يُعرف، ما دمنا فقدنا منذ أمد طويل كلّ وسائل التمييز بين "الواقع" ونظائره المتخيّلة. "بدايةً" كنّا نقول الجنس الآمن، أما الآن فإننا نقول الحرب الآمنة. وبهذه الطريقة، فإنّ حرباً كحرب الخليج لن تسجّل أكثر من درجتين أو ثلاثة على مقياس ريختر. إنها ليست حقيقية، حربٌ بدون أعراض الحرب، غطّت من الحرب يدلّ على أنه ليس عليك أن تقف في وجه أية حرب، مما يجعل الحرب "تُصوّر" من أعماق حجرة مظلمة فحسب.

باختصار، إنّ الحملة بمجملها امتياز إعلامي محض، امتداد لتكنولوجيا ألعاب حروب الفيديو ولكن بوسائل بديلة، سيناريو "ما فوق واقعي (*hyper - real*)" (عبارة بودريار) حيث تُعرّف الحقيقة تحديداً بمفردات خطابية وأدائية محضه، أي ما يُحسب له حساب في الرّاهن فقط، وحسب ما يمليه آخر إجماع إعلامي متوفّر. ولا نستطيع أن نحتجّ بطريقة هذا الزمان الموقرة أنّ "الحقيقة هي دائماً الضحية الأولى للحرب" وأنّ الحكومة تقوم بالتستر على المعلومات - أو تستثمر وسائل دعائية كاذبة - بهدف تهميش الأصوات المنشقة والحيلولة بالتالي دون اجراء حوار شعبيّ متوّر حول ما يجري. ذلك أنّه في حالة كهذه، سيّضح أنّنا لم نكن قد وقعنا في حبال قواعد اللعبة "مابعد الحدائية". بما أنّ الأشياء في الواقع هذه الأيام انتقلت إلى نقطة فقدت معها القيم القديمة المخادعة لعصر التنوير محكّها النهائيّ للتأثير حيث كان لها يوماً نفوذاً أو حظوة (أو ما يمثلهما) في بعض الدوائر على الأقلّ. إنّ أيّ شخص يستمرّ باستلهاهم تلك المعايير هو، بلاشكّ، واقعٌ في قبضة رغبة نوستالجية للخطاب المطلق الناطق باسم الحقيقة - سواء أكان أفلاطونياً، كانطياً، ماركسياً، أو غير ذلك - يقدّم له [أي الخطاب] ملجأً مخادعاً يكون فيه بمنأى عن معرفة أننا اليوم بلا مصادر أو أسس تسعفنا في قضية التفريق بين الحقيقة والزيف. وفي أضعف الحالات، بات من غير الممكن القول -

وعند أية نقطة، على الأقل فيما يتعلق بما يجري اليوم - أن الحرب في الخليج قد بدأت فعلاً، بالمقارنة مع مظهراتها الكلامية المتنوعة، سيناريوهات المتخيلة، تشخيصات وسائل الإعلام العامة لها، وما إلى ذلك. لأن أي ادعاء من هذا النوع سيظلّ محايثاً لأنطولوجيا واقعية مازال رهينة بعض تنويعات ازدواجية الحقيقي / الزائف أو الحقيقة / الخيال. ومن منظور بودريار سوف تستبدل مصطلحات كهذه بتلك الإشارات المهيمنة للواقع "ما فوق الواقعي" في فكر مابعد الحداثة الذي يكمن تأثيره في إلغاء أو حذف أيّ تمييز بين الحقيقة وبين ما هو - لأسباب عملية كثيرة - "صالح عن طريق الاعتقاد". مع ذلك، ربّما نفضّل جاذبة الصواب إذا نحن اعتبرنا معظم تكهنات بودريار خاطئة بإطلاق، وأنّ حرب الخليج قد نشبت فعلاً كحقيقة لا غبار عليها، وبالتالي ننظر إلى أفكاره كلّها بعين الشكّ. إذ بمقدوره دائماً أن يردّ الحجّة بالحجّة ويسأل عن الذي يمكن اعتباره حدثاً في ادعاءات من هذا النوع، خاصّة إذا كانت "معرفتنا" لهذه الأحداث قيد المناقشة هي معرفة زائفة تتكّم بمجملها على أشكال متنوّعة من الوهم الإعلامي المفيرك باقتدار. على أية حال، يبدو أنّ هذا هو خطّ تفهقه النهائي في وجه الردّ الواضح الذي أفرزته الأحداث اللاحقة. علاوة على ذلك، إنه يقدم لنا توصيفاً مختصراً للمراحل التي عبرنا بسرعة من خلالها إلى "خليج الواقع" والرّاهن، هذه الحالة من الوجود في دوامة أبدية، "دائرة الغروب" بين أوهام لعبة الحرب والحدث اللامعقول ذاته. "حلّمتنا بحرب صافية"، يكتب بودريار، "حرب استراتيجية جويّة خالية من التفاصيل السياسية والمحلية." تلك كانت مرحلة الانتقال من شكل واحد من سيناريو مجنون ("الردّ" أو الدمار الأكيد للطرفين) إلى فانتازيا أخرى أكثر سرّالية وغرائبيّة لمبادرة ريغان عن حرب النجوم. لكننا اليوم - يقول بودريار - نعيش تلك المرحلة ونتجاوزها إلى حالة من الاستنزاف البطيء والثابت، حالة من اللامبالاة أو البلادة الجمعية حيث "الحرب" مجرد كلمة، دلالة عائمة، فارغة من أية حمولات

دلاية أو زخم اجرائي له صلة بالعالم الحقيقي. "علينا أن نكون متيقّظين"، يكتب بودريار، "بسبب غياب أي إعلان عن الحرب. سوف لن تكون هناك حرب حقيقية بدون إعلان - إنه لحظة العبور من الكلمة إلى الفعل." وبغياب إعلان علنيّ كهذا - هذا ما يذهب إليه خطابه - فنحن ببساطة غير قادرين على معرفة فيما إذا كانت الحرب قد نشبت فعلاً، أو فيما إذا كنّا (و هذا مرجّح أكثر) سنشهد فقط التمثيل الزائف والمستمرّ لكرنفال ألعاب الحرب حيث تكمن "حقيقته" في قدرته على استتساخ كلّ النماذج المطلوبة من ردّات فعل وسائل الإعلام.

بالنسبة لأولئك المتابعين لكتابات بودريار السابقة فإنّ رأيه هذا لن يكون مفاجئاً^(١). فهو يرى أننا نعيش في فلكٍ من الظواهر الخيالية أو المخادعة، ويرى بأنّ الحقيقة ولّت مثلما ولّى العقل التنويري، أو ما شابهه من أفكار بائدة، وأنّ "الواقع" اليوم مشروط بـكليته برقصة "الصور الزائفة" المتكاثرة أو مؤثرات الواقع، وأنه ما من جدوى انتقاد الظواهر "الزائفة" (سواء من منطلق استمولوجي أو اجتماعي - سياسي). بما أنّ هذه الظواهر هي كلّ ما نملك، أردنا ذلك أم لم نرد، والأفضل لنا من الآن فصاعداً أن نعقد سلاماً مع واقع ما يُدعى بـ "الوضع ما بعد - الحدائوي"، بدلاً من التعلّق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقية اجرائية (خطابية أو دلاية).

منذ فترة طويلة - منذ أكثر ألفي عام - شاعت الفكرة بين الفلاسفة والمفكرين الأخلاقيين، بين المنظرين الاجتماعيين وغيرهم، أنّ الحقيقة يمكن أن تُدرك بواسطة جهد التفكير النقدي الصارم بوصفه عملية تمكّن المفكر في المحصلة النهائية من التمييز بين الإفتراضات الصادقة (أو القيم الصحيحة) وبين شتى أشكال الوهم، الوعي الزيف، الضلال الأيديولوجي، وغيرها. منذ أفلاطون وصولاً إلى كانط، هيغل، ماركس، ومن جاء بعدهم، ترسّخ هذا المعتقد بثبات بالرغم من كلّ الإنزياحات المتعدّدة للنظم المعرفية التي وسمت

تاريخ الفكر الغربي. لكنّه بات الآن معتقداً بالياء، كما يذهب بودريار، طالما أننا فقدنا كلّ حسّ بالإختلاف - الإختلاف الأنطولوجي أو الأبستمولوجي - بين الحقيقة وشتى الصور الزائفة، النظائر أو البدائل الفانتازية التي استحوذت في الوقت الرّاهن على اللّقب. وهكذا تُصنّفُ حرب الخليج كمجرّد مثال يضاف إلى كاتالوغ بودريار الموسّع والمتنوّع عن الواقع "ما فوق الواقعي" في فكر مابعد الحداثة. إنّها - أي الحرب - محض صراع نشب حصراً على هذا المستوى من الرّيف الإستراتيجي، شكل من أشكال تورّط المتفرّج المقلوب الذي يمتدّ ويطنغي بدءاً من ألعاب الحرب الخيالية إلى التغطية المركّزة لحدثٍ ينتمي أساساً إلى "عالم حقيقي" والذي يتركنا عاجزين تماماً عن التفريق بين كلا النموذجين.

الفهم الخاطي لديريدا:

لا غرو أنّ افتراضات من هذا النوع تدخل في باب الهراء - خطاب مابعد حداثويّ حول مواضيع معقّدة ومستهلكة - وهذا ما يجب أن يكون واضحاً لكلّ قارئ لم تجرفه بعد أهواء الموضة الفكرية الراهنة. لقد سبق وتناولت بالنقد تحبّطات بودريار الفلسفية، لذلك لن يكون هذا هو المكان المناسب لتقديم شروحات مفصّلة حول ما هو خاطئ في معظم افتراضاته^(٣). ولكن من الأفضل أن أكرّر هنا النقاط الرئيسية التي وردت لفهم بشكل أفضل، أولاً، لماذا ظهرت مقالته عن حرب الخليج في هذا الوقت بالذات، ولماذا أثارت كلّ هذا الجدل الجدليّ؛ وثانياً، كيف استطاع بودريار - والتيار مابعد الحداثوي الذي يتكلّم نيابة عنه - أن يحقّق هذا التفرد في المشهد الفكري الرّاهن؟ ذلك أنّ ثمة شيئاً مقلّقا وعميقاً في السّبب الذي يجعل جريدة (العارديان) تختار مقالته (جدلاً) كنموذج للرأي "التقدّمي" من بين عيّنة لا بأس بها من جمهور قرائها ممن يهتمون بمسائل كهذه. أضف إلى ذلك المؤشرات الأخرى الكثيرة - على سبيل المثال،

على صفحات (Marxism today, New Left Review) وغيرها من الحوليات المرموقة - التي تظهر بأن أفكار بودريار لاقت شيوعاً واسعاً وأخذت على حمل الجدل (إن لم نقل تم تبنيها) من قبل منظرين ومعلقين معروفين. باختصار، إنه مفكر يستحق بدون أدنى شك التوقف عنده حتى وإن كانت - أود أن أفترض - مكانته العالية الراهنة وتأثيره مجرد أعراض لمحبة فكرية مستشرية تمثل فيها "مابعد الحداثة" مصطلحاً تشخيصياً مفيداً.

إن التشويش الرئيس في فكر بودريار يكمن في نزعته إلى المساواة بين ما هو حالياً، وبشكل طارئ فقط، "صالح عن طريق الإعتقاد" وبين الحدود التي يمكن أن تكونه عبر موقف نقدي باحث عن الحقيقة. بالطبع يتفق هذا مع نموذج أوسع من نظريات المعرفة البراغماتية المرتكزة على فكرة الإجماع، نظريات تفترض بداهة أن "الحقيقة" في أي ظرف معطى لا يمكن أن تكون سوى مجموعة قيم ومعتقدات حدثت وشاعت بين أعضاء "مجتمع تأويلي" معين. أفكار كهذه لاقت صدى جيداً بين أوساط فلاسفة "مابعد التحليل" من أمثال ريتشارد رورتي، وبين بعض نقاد الأدب من ذوي القناعات المشابهة كستانلي فيش، وآخرين ممن يسعون إلى تقليص دور الفلسفة أو (النظرية) عبر افتراضهم بأن شروط الحقيقة في الخطاب هي مجرد اطناب فارغ، وبأن مفاهيمها وبنائها عبارة عن مجموعة من الاستعارات المصقولة أو الإرث المتأفيريقي المتهزل، وبالتالي يفترض بنا أن نرمي جانباً بهذا التقليد من المساعي الفلسفية الضالة، بما في ذلك تطبيقاته الراهنة في مجالات علم الاجتماع، التشريع القانوني، النقد الأدبي، و"العلوم الإنسانية" قاطبة^(٤). علاوة على ذلك، قامت مابعد البنيوية بتشجيع فكرة "الواقع" هو محض ظاهرة خطائية، نتاج شيفرات متعددة، قوانين اب لغوية أو أنظمة إشارية تكون وحدها القادرة على تزويدنا بالسبل بل التجربة من منظور سياسي - ثقافي معين^(٥). هذه النظرة المضادة بمعنى دُعمت أكثر بتحليلات فوكو النيتشوية "لسيرورات" المعرفة/

القوة، وبالتاريخانية الجديدة التي ما فتئت تتحدث عن التاريخ كميدان مفعّل لعدة خطابات أيديولوجية محتدمة، إضافةً إلى القراءات المغلوطة لأعمال ديريدا، وافترض هذا الأخير - بطريقة نرجسية فريدة - أنه، وبكُلّ بساطة، "لا شيء يقع خارج النص".^(٦) ضع كلّ هذه التفسيرات الدّارجة في بوتقة واحدة (بما في ذلك ما يدعى بـ "الإنعطافة اللّغوية" التي طالّت عدّة حقول معرفية رديفة) وسوف تبدأ بفهم الكيفية التي استطاع فيها بودريار أن يجذب قاعدة لا بأس بها من القراء ويجعلهم يسوّقون لافتراضات مغالية والتي، بمعزل عن سياقها ذاك، لن تكون أكثر من هامش صغير في التركيبة البنيوية لهراء هذه الأيام.

على أية حال، الحقيقة التي لا تُنكر هي أنّ أفكاره هذه لاقت اهتماماً جدّياً، لدرجة أنّ بودريار بات قادراً على تعميم فرضياته حول حرب الخليج دون شعور بالخوف من أن يتحوّل لاحقاً إلى مشعوذ أو أن يجد هذه الفرضيات ملفّقة بشكل صارخ في ضوء مجرى الأحداث في العالم الحقيقي. بالإمكان القول الآن - وبدرجة كبيرة من التبرير - أنّ بودريار ليس بالشخصية التي "تمثّل" تياراً، وأنّ أفكاره تبادت بعيداً جدّاً بحيث يصعب على أحد أن يقبلها، وبالتالي فإنّ سخافاتة يجب أن لا تُعامل وكأنّها إدانة قائمة لمحمل المغامرة الفكرية الراهنة. ولا أرغب - بأيّ حال من الأحوال - بنكران هذه النقطة، بما أنني أنفقت وقتاً ليس بالقليل في السنوات القليلة الماضية محاولاً فكّ الخيوط المتشابكة لفكر مابعد البنيوية العريض و الواسع، وإظهار كيف أنّ التفكيكية الديريدية (على سبيل المثال) تحافظ على نبض النقد التنويريّ تماماً في الوقت الذي تُخضع فيه هذا التقليد لإعادة سير راديكالية تشمل مختلف منظوماته ومفاهيمه المؤسّسة^(٧). إنّ تحليلاً دقيقاً لهذه الاختلافات يستلزم التركيز على قضايا أخلاقية وابستمولوجية معاً، لأنّه، وفي كلا السياقين، كان ديريدا يحاول أن يعزل مشروعه عن هذا النوع من المواقف العدمية أو اللاعقلانية التي تعتبر من

البديهيات - وعلى طريقة بودريار - أنّ كل من العقل والحقيقة هي قيم
 دارة، أجهز عليها زحف الواقع "ما فوق الواقعي" لفكر ما بعد الحداثة.
 وهكذا، يمكن للمرء أن يستشهد بمقاطع كثيرة من أعمال ديريدا تؤكد
 بشكل لا يدعو للشك بأنّ التفكيكية ليست، كما حاول خصومه مراراً أن
 يصوّروها، خطاب لا حاجة له لضرورات الدلالة، المشروعية، أو الحقيقة،
 فهي تستهجن بشدة مدرسة "كلّ شيء يصلح" المنتمية إلى هيرمينوطيقة فكر
 ما بعد الحداثة. فأن تقوم بتفكيك أفكار شائعة أو ساذجة حول كيفية ارتباط
 اللغة بالواقع لا يعني أن تفترض بأنّ اللغة فسحة من "اللعب الحر" والمفتوح
 للنصوص، أو لدوالّ عائمة حاوية من أيّ محتوى دلالي^(٨). بتعبير أخلاقيّ
 آخر، إنه لسوء فهم كبير أن تفترض بأنّ التفكيكية تهمل أو تعلق قضية
 المسؤولية التأويلية، وضرورة أن تقرأ النصوص - أو الشفويات - في ضوء
 اعتبارات ومعايير أخرى (النية الطيبة، الإلتباه للتفاصيل، الخ) بشكل يمنعها
 من التحول إلى مجرد ألعاب عالية الصقل، أو شهادات مفتوحة لكلّ أنواع
 البذخ القرائي. على النقيض من ذلك، هذا الموقف من "الإعتراف والإحترام"
 يصفه ديريدا في كتابه (في النحوية *Of Grammatology*) كـ "دعامة حماية
 لاغنى عنها"، نقطة انطلاق ضرورية لأيّ فعل تأويليّ يحاذر أن "ينمو في أيّ
 اتجاه يشاء ويعطي لنفسه الصلاحية بقول أيّ شيء تقريباً".^(٩) وعندما يقرّر
 ديريدا أن يجعل نقاشه أكثر تعقيداً يقترح بأنّ النكوص إلى قصيدة المؤلف
 "عملت دائماً على حماية وليس فتح القراءة"، وهكذا يكون من الخطل أن
 نؤوّل هذه الكلمات على أنها الغاء للنقطة الأصلية. ذلك أنه من الحسنات
 الكبرى لكتابات ديريدا - أعود وأحيل القارئ إلى ما كنت قد كتبت سابقاً
 عن هذا الموضوع في مكان آخر - هي أنّه يثير قضايا المسؤولية الأخلاقية
 (جنباً إلى جنب مع الأسئلة الاستمولوجية) التي طُمست عبر الإرتكاس
 المباشر إلى مقولات الدلالة، التوايا، سلطة النصّ، القراءة الصحيحة،
 معصومية المؤلّف، وغيرها^(١٠). ما كان قد فشل المعلقون الخصوم في القبض

عليه هو أنّ ديريدا يرتهن إلى هذه المعايير - يحافظ عليها بلغته المتقاة بعناية كبيرة، باعتبارها "دعائم لاغنى عنها" - في الوقت الذي يظهر فيه أنّها لا تستطيع (بل يجب أن لا تستطيع) أن تضع قيوداً على ممارسة الفكر النقدي.

هذا يقودنا إلى التأكيد بأنّ ديريدا لا يقع في شرك ذلك التيار من خطاب مابعد الحداثة الذي يعلن بحجور نهاية نظام الواقع، الحقيقة، وذهنية التنوير. هذه النقطة عزّزت أكثر من خلال ردوده الأخيرة على نقاد من أمثال هابرماس وسيرل، بافترضهم - رغم معرفتهم الضئيلة بأعماله - أنّ التفكيكية ليست سوى تنوع نصّي حول مواضيع مكرورة ومعقدة خارج إطار المدرسة.^(١١) يبدو لي أنّ ديريدا قد أدار نقاشه استناداً إلى الزخم المحض لقوّة تفكيره وإلى انتباهه الدقيق لتلك البؤر العمياء في خطاب خصومه، إضافةً إلى مهارته الفائقة برّد الاتهامات على أصحابها وذلك بتعاسك جبري مدّش يسم بحمل حوارته. في كلّ الأحوال، سيكون من الصعب جدّاً على خصومه - بل حتى على تلامذته الضالعين - أن يتعاملوا مع التفكيكية وكأنّها مجرد فرع من التيار الرّاهن لفكر ما بعد الحداثة أو للفكر المضادّ للتنويرية. وهكذا، لا بدّ للمرء بأن يعترف بأن تلك هي الطريقة التي فهمت من خلالها التفكيكية من قبل قلة لا يملكون الوقت أو الرغبة بتحليل نصوصها وجهاً لوجه، أو بقراءتها آخذين بعين الاعتبار مرجعياتها الفلسفية المعقّدة، نظمها المخبوءة، طرائق تحليلاتها الخاصة، الخ. وثمة سبب آخر لسوء الفهم مصدره أنّ هذه النصوص كان قد تلقّفها بحماس كبير "بجتمع تأويلي" مختلف - منظرّو الأدب الأمريكيين والبريطانيين - بحيث اعتمدت وطُبّقت انطلاقاً من بواعث وأولويات مختلفة تماماً.

هذا ليس فقط - و بيساطة - مثالاً صارخ على آلية التشويه المعتادة، بل وعلى نوعية سوء الفهم الجمعي أو التضليل المحترّف الذي يحدث عندما يُترجم مشروع معيّن أو نشاط فكري ما إلى لغة منهجية أخرى تضع نصب أعينها غاياتها الخاصة بها. لقد أنكر ديريدا في الواقع أنّ ممارسته للتفكيكية

يجب أن تؤخذ كمقياس أو معيار يحتذى به، وبأنه يجب أن يُنظر إلى الأشكال الأخرى لنفس المغامرة الأولى - كما هو الحال، على سبيل المثال، في النظرية الأدبية في أمريكا أو النموذج الراهن لـ "اللاهوتية التفكيكية" - كتحليلات منحرفة أو طفيلية تستند على سوء مقارنة كبير لنصوصه. ولكن هذا لم يمنعه من اتخاذ موقف مضاد (وهو محق جداً في ذلك) عندما يلجأ خصومه من أمثال سيرل أو هابرماس إلى طائفة من التعميمات التفكيكية المزيفة عوضاً عن التطرق إلى أفكاره ذاتها وعلى مستوى من السجل الفلسفي المطلع. وهم يفعلون ذلك استناداً إلى المعتقد الشائع - لم يكرسه نقاد الأدب فحسب بل فلاسفة "مابعد التحليل" من أمثال ريتشارد رورتي - بأن التفكيكية تكتسب أهميتها بمقدار ما تحدث قطعة مع تلك القيم السراية القديمة للحقيقة، العقل، وذهنية التنوير التشكيكية^(١٢). لذلك سيتفق كل من سيرل ورورتي في قراءتهما لديريدا من خلال اعتباره سفسطائياً متأخراً، خطائياً ماهراً تكمن موهبته الوحيدة في تسجيل النقاط ضد التقليد الرسمي للفكر البناء الساعي إلى حل المشاكل. ويكمن الاختلاف بينهما ببساطة في أن سيرل يظن بأن التفكيكية موقف منحرف وبعيد عن الصواب، في حين أن رورتي - تماشياً مع معتقداته البراغماتية - يعتبرها تطوراً جيداً، علامة تشير إلى أن الفلسفة تخلت أخيراً عن تبجحاتها الكبيرة بلعبها دوراً أكثر تواضعاً "في الحوار الثقافي للجنس البشري".

أعتقد أنه من سوء الطالع - خاصة في ضوء تصريحات بودريار الأخيرة - أن ديريدا لا يخرج ويتصدى بقوة لهذا الرهان على فورة مابعد الحداثة الجديدة، هذه المحاولة لإلحاق التفكيكية بتيار النسبوية الصرفة. لأن تأثير تفكير كهذا، خصوصاً عندما يترافق مع الصعود الراهن للنظرية الأدبية كخطاب "معياري" يؤسس لحقول معرفية أخرى، هو أن يشجع فكرة أن "الواقع" يجب أن يُقرأ بكلّيته من خلال اللغة أو من خلال أنساق هذا النوع أو ذاك من الممارسة الإشارية المتموضعة، وأنه ما من طريق إلى الحقيقة أو

إلى قضايا التوثيق التاريخي إلا من خلال نفس أشكال التمثيل الخطابي هذه، وبالتالي - وكما يستتج بودريار بنشوة - فنحن نسكن فلكاً من الألعاب اللغوية (أو نماذج من البيانات المقنعة) الطافية بحرية وبلا مرسة، حيث تذهب البلاغة في غيها، وما من شيء يمكن أن يفيد في التعامل مع وسائل الإعلام أو آلة المعلومات الحكومية وما تريدنا أن نؤمن به.

المشكلة الرئيسية هنا هي أنّ الأسباب التي تمنع المرء من القبول برأي كهذا حول التفكيكية هي أسباب لها علاقة ليس فقط بالمعرفة المفصلة لأعمال ديريدا بل وبالإلمام أيضاً ببعض القضايا المركزية نسبياً حول مسائل تدخل في حقل الابستمولوجيا، فلسفة اللغة، السيموطيقيا المشروطة بمعرفة الحقيقة، الخ، قضايا نادراً ما تبرز في اهتمامات معظم طلاب الأدب، أو، في الواقع، بين أوساط منظريّ الأدب المحترفين. من هنا السهولة المذهلة التي ألحقت من خلالها نصوص ديريدا بتيار براغماتي مابعد حداثوي والذي سرعان ما تتحوّل شعاراته إلى هراء واضح ما إن تخضع لنفس السير التحليلي الذي يمارسه ديريدا نفسه على كتابات الفلاسفة من أفلاطون إلى كانط، هيغل، هوسرل وأوستن. عينة نموذجية من هذه الشعارات - علاوة على ما ذكرناه للتوّ - يمكن أن تضمّ المكونات المختارة التالية: كلّ قراءة هي سوء قراءة، كلّ التأويلات تأويلات ضالة، إلخ؛ "النظرية" محاولة عقيمة وعمياء بما أنها لا تقدّم أية إضافة اختلافية لعادات الفكر والمعتقد المكرّسة لدينا؛ المفاهيم محض استعارات مصقولة، إشارات بلاغية لا يفضي كشف مكنوناتها إلا إلى التشكيك بكلّ المغامرة الفكرية للعقل الغربي "المتركز على اللوغوس"؛ وأخيراً - المكسب الذي ناله منظرو الأدب - علينا في ضوء كلّ ما ذكرنا أن نجحد القواعد الراهنة (مابعد الحداثوية) للعبة، بما أنّ كلّ من الحقيقة والواقع قد تمّ "تفكيكهما" الآن إلى الدرجة التي يترتب على كلّ فرع معرفي آخر أن يعترف بمأزق نصّي لا مفرّ منه. بإمكان المرء أن يأخذ هذه الافتراضات، كلّ على حده، ويظهر زيفها - أو حاجتها المدققة لهاجس الرّصانة والقوة - عندما تقارن بمقاطع مناسبة من

أعمال ديريدا^(١٣). ولكن هذا يحتاج إلى نوعية من القراءة النقدية، تكون مرتبطة بمعرفة التطوّرات الجارية خارج الدائرة المسحورة للحوار مابعد البنيويّ والذي نادراً ما يرغب أصحاب النظريات الأدبية بإظهاره. هذا ما أدّى إلى نشوء حالة يستطيع من خلالها مفكّر من أمثال بودريار - مع آخرين غيره في المشهد الراهن - أن يراهن على كسب استحابة أوسع قاعدة من القراء حول أفكار تطفح بلامنطقيّتها لولا هذا التبدّل المؤسف الذي طرأ على معايير السّجال الفكري المتنوّر.

الأسوء من ذلك، إنّ الافتراض السافر المتجنّز لدى الكثير من المفكّرين "التقدّمين" في حقول العلوم الإنسانية اليوم، الناشئ من أنّ كلّ نصّ يمكن أن يختزن بؤر سردية أو حكاية معينة، أدّى إلى تعميم استحالة التفريق بين الكتابة الواقعية، التاريخية أو السردية، من جهة، وبين النصوص الخيالية أو المتخيّلة التي يدخل في تركيبها عنصر المحاكاة، من جهة أخرى. يمثّل بودريار النموذج الراديكالي للنزعة التي تجلّت بوضوح في التفكير التاريخاني أو البراغماتي الجديد، مابعد البنيوي، مثلما تجلّت في سيرورات فوكو النيتشوية حول ازدواجية القوّة / المعرفة ومقاربات هيدبن وايت للخطاب التاريخي تحت شعار الإستعارية المعمّمة - أو دراسة نماذج الشبكة السردية - التي تتجاهل قضايا المصادقية الواقعية أو الصّادقة^(١٤). ما يوحد بين هؤلاء المفكّرين ضمن سياق واحد رغم اختلافاتهم في الرأي هي فكرة أنّ كلّ حقول من حقول المعرفة يجب أن يُدرس من منظور المعايير النصّية أو الخطابية - وهذا يتضمّن رفض الأنطولوجيات الواقعية "الساذجة" - التي وُثّمت النظرية الأدبية النخبوية خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

كانت النتيجة، كما يلاحظ توني بينيت، إعادة تعريف "التاريخ" ضمن شروط نصّية، واعتباره حقلاً لعمليات خطابية صرفة، بل دلالة مفهومية ندرك كنهها فحسب من خلال عملية فكّ الشيفرات الأبدية أو إعادة الكشف السردية. "بوصفه تاريخيّ من حيث المبدأ وفي التجريد،"

يكتب بينيت:

كان لفكر مابعد النبوية تأثير ضئيل على الشروط التي كانت تجري من خلالها السجلات التاريخية. وليس من المتوقع أن يمارس هذا الفكر نشاطاً من هذا القبيل لأن مفهومه للتاريخ، من حيث المبدأ، أدبي المنحى. في تحويله عناصر النص الأدبي إلى الماضي - حيث في ضوء هذا يُفهم كنص لا يمكن سبر أغواره أو قراءته مع أنه يعيد كتابة نفسه إلى ما لا نهاية - لم يستطع فكر مابعد النبوية أن يقدم أية معرفة إيجابية عن الماضي القادر على البروز إلى السطح و فرض مؤثراته داخل الإجراءات المنهجية للأكاديميات التاريخية. بدلاً من ذلك، أصبح التاريخ مناسبة لتوسيع أفق التطبيق لتلك الأساليب الأدبية المستخدمة في القراءة، في حين يُنظر إلى الماضي - بعدما أعيدت صياغته كموضوع أدبي - كميدان للعب اللغوي الذي بلا ضوابط.^(١٥)

أود أن أتوقف قليلاً عند هذا المقطع الواضح التوجّه بحمال وخاصةً فيما يتعلق بفكرة بينيت حول كيف أنّ فكر مابعد النبوية كان له "تأثير ضئيل" على مايجري في الحوار التاريخي الرّاهن. لأنّه يوجد في الواقع مؤشرات تدلّ - كما سبق وأشرتُ في مكان آخر - على أنّ هذه المواقف قد لاقت استجابة في أوساط المدرسة الوليدة للمؤرخين الإحيائيين اليمينيين، أولئك الذين رحّبوا بفكرة أنّ أحداث الماضي لا يمكن أن تُؤوّل إلاّ استناداً إلى قيم الإجماع الدارجة اليوم، أو الأفكار التي تكتسب أهميتها من خلال ما هو حالياً، وبشكل طارئ، "صالح عن طريق الإعتقاد."^(١٦)

قواعد النصّية:

آمل أن يكون العديد من القراء ممن لديهم اهتمام في "النظرية" قد شاركوني ردّة فعلي تجاه مقالة بودريار المنشورة في (الغارديان): مقالة ارتقت إلى فضح صارخ للتفكير المابعد حداثوي ومن الداخل. حتى تلك النقطة كان يمكن اعتبار تلك الأفكار مجرد أعراض مسببة للكآبة - بالرغم

أنها ليست مؤذية - للطريقة التي كانت فيها النظرية معرّضة للانحراف خاصة عندما تستغل من قبل كتاب يتحلّون بهالة من الشهرة أو بنزعة تجاهل مراجعة نظرائهم لهم. على كلّ حال، ليس من دواعي القلق - على الأقلّ خارج الدوائر المختصة في النقد الفكريّ - أن تطبّق هذه الأفكار (كما في معظم كتابات بودريار السابقة) على أفق واسع من الظواهر الثقافية من مثل (دزني لاند) أو إعلانات التلفزيون أو مكالمات التلفون في البرامج الترفيهية، وغيرها، وهي عناصر تستقطب طبيعتها "مافرق الواقعية" مقاربات تحليلية من هذا النوع. في الحقيقة، من العدل القول أنّ بودريار في أحسن حالاته مشخّص ثاقب النظر يمتلك حسّاً مرهفاً لسخافة تلك العلامات المتفشية في العصر. ولكن مقارباته تكتسب السخافة ذاتها عندما تتجاوز تخوم هذا الوصف التشخيصيّ، عندما تدّعي أننا وصلنا إلى مرحلة مزمنة من عدم التمييز بين قضايا الحقيقة والزيف، وبأنّ الفروق الأنطولوجية لم تعد بذات قيمة في مرحلة "التمثيل الزائف" لوسائل الإعلام المهيمنة، بحيث بتنا مطالبين بنسيان أي جدل حول مسائل "كالواقع" أو "الحقيقة" وبالتالي نروّض للعيش في عالم مابعد حدثويّ تتفشى فيه ألعاب اللغة، الدوالّ التي تفتقد للمدلولات، والأوهام التي لا يمكن تمييزها كأوهام. في وضع كهذا، من الواضح أنّ "حدثاً" كحرب الخليج يجب أن يُنظر إليه كفانتازيا أفرزتها وسائل الإعلام العامّة، نتاج تقنيات مختلفة تساهم في خلق وهم الحوار الجماهيريّ المطّلع، في الوقت الذي تضع فيه هذا الحوار خارج نطاق تحقيق هذا الأمل.

ثمّة حالة واحدة فقط يكون فيها بودريار محقّقاً بدون أدنى شكّ: وتحديداً عندما يفترض بأنّ الرأي العامّ (أو ما يمكن أن يسمّى كذلك) يمكن أن يُحرف عن مساره لدرجة يفقد معها صلته بقضايا وأحداث العالم الحقيقيّ. وكوننا نستند إلى براهين "نصّية" صرفة - التغطية التلفزيونية والتقارير الصحفية - يصبح من الصعب الهروب من استنتاجه الساخر بأنّه ما من أحد

يمكن أن يدّعي المعرفة خارج إطار ما يُقدّم عبر الآلة الرسمية للرقابة والتضليل الإعلامي المنسق حكومياً. فنحن، من جهة، نتعرّض للقصف بواسطة سيل لايتهي من الصور، الإحصاءات، تقارير "الخطوط الأمامية"، تقارير البتاغون اليومية، وغيرها، وكلّها تساهم في خلق الوهم بأنّ هذه الحرب هي الأولى من نوعها في التاريخ تغطّي على هذه الدرجة من التفاصيل "الحية" وتبثّ إلى مجتمع عريض من القراء والمتفرّجين والمستمعين في كلّ أنحاء العالم ممن يتمتعون بدرجة عالية من الإطلاع. ومن جهة أخرى، صار من الواضح بشكل أكبر - على الأقلّ لمن يعرّي ويقارن "البراهين" - أنّ هذا السيل القاسي من التغطية الإعلامية قد أُعيدَ لإختام ملكاتنا المعرفية واستجاباتنا إلى نقطة يصبح من المستحيل معها رسم الخطّ الفاصل بين الحقيقة والخيال (أو، بكلام بودريار، بين "الواقعي" وما "فوق - الواقعي"). ولكن، وانطلاقاً من هذا، يخرج بودريار باستنتاجه العبثي - وهذا معقول جداً في ضوء مصطلحاته - القائل بأننا ببساطة لا نملك أن نعرف فيما إذا كانت الحرب في الواقع "قد نشبت"، مقارنةً بالصّور المتخيّلة عن الحرب التي سبقت "الحدث" واستمرّت بعده كمصدر وحيد للمعلومات والأخبار. تلك هي "هوة [خليج] الواقع" التي انفتحت بين الحرب وبين بديلها الفانتازي مابعد الحدائويّ. وبات من غير المنطقي التفكير ضمن سياقات توحى بأنّه يجب أن يكون هناك دائماً حقيقة تقبع وراء الظواهر، ووسائل معينة لتحديد الاختلاف بين ما يأتي إلينا ونصدّقه عبر التقارير الإخبارية، بيانات الحكومة، العدد الرسمي للإصابات، الخ، وبين ما تنتهي إليه الأمور بعد أن تتوفّر كلّ الحقائق الدامغة. على النقيض من ذلك، يقول بودريار: إذا كان ثمة من درس تتعلّمه من هذه الحرب (أو هذا "التمثيل" فوق - الواقعي للحرب) فهو عبثية مبادئ براغماتية معتدلة من مثل "الحقيقة تأتي بعد نهاية الإستقصاء"، وتالياً حاجتنا إلى التكيّف مع وضع جديد حيث ما من شيء - كالرجوع مثلاً إلى الحقائق التاريخية أو الوقائع الإجرائية للقضية - يضمن مشروعية استخدام

مصطلحات من مثل "الدعاية"، "تلقين العقيدة"، "انحياز وسائل الإعلام"، وغير ذلك من كلمات ما نزال نتعامل معها على نفس المستوى القديم من الفروقات الأنطولوجية أو المعرفية التي عفى عليها الزمن.

ليس من المدهش أن تكون أفكار بودريار قد لاقت هذا الحفاوة في أوساط القراء الأمريكيين حتى وهو يقدم لهم وجبة من الحقائق غير المستساغة تخص ثقافتهم، من مثل أن أمريكا هي حقل لإرواء لامحدود للرغبات البديلة، أفق لسطوح بلا أعماق، ومظاهر حياتية "ما فوق واقعية" تستنسخ نفسها باستمرار بشكل يتجاوز كل حدود الفهم العقلاني.^(١٧) إذ غالباً ما فهمت هذه التعليقات كأعلى أنواع المديح الذي يمكن أن يقدمه رمز فكري معين من رموز ما بعد الحداثة يجد أن مآحاكاته تدعم بشكل صارخ ببراين جاهزة وفي متناول اليد. ولو احتاجت براينه لتدعيم أقوى فإن ردود فعل الولايات المتحدة على الصراع في الخليج ستزوده بمحشد كبير من المؤازرة الوثائقية والسوسيولوجية (أو النفسية الباثولوجية). تلتقط جوديث ويليامسون هذا النبض في مقالة أرسلتها إلى (الغارديان) في الأسبوع الثالث للحرب:

إنه اللاواقع في أي مكان خارج الولايات المتحدة الأمريكية في عيون مواطنيها، هي التي يجب أن ترهب أي غريب. ومثل طفل يترتب عليه لاحقاً أن يتعلم بأن ثمة مراكز أخرى للذات خارج ذاته، هذه الثقافة تنظر إلى الآخرين كعلف لأحلامها وكوايسها... القلق الشديد على مخاوف أطفال أمريكا (ماما، هل سيقتلني صدام؟) يبدو فاحشاً عندما نعلم أن القنابل الأمريكية تقصف وتقتل في هذه اللحظة الأطفال العراقيين. ليس لأن الأمريكيين لا يحسّون (الله وحده يعرف أنهم ليسوا كذلك) ولكن بالنسبة لمعظمهم فإن بلداناً وشعوباً أخرى لا يمكن تخيلها بأنها حقيقية. إذا قامت شركة (ماتل) بإحضار لعبة بعيني أرنب اسمها الطفل العراقي فعندها سيكون من الممكن أن تستدر العطف. هذا في الوقت الذي تقدّم الأخبار

الوطنية أسرابَ العصفير التي علقت "في الحمأ النفطى لصدام" بطريقة أكثر دراماتيكية مما تُقدّم فيه الضحايا الإنسانية لقصفنا.^(١٨)

ربّما قامت ويليامسون بإرسال تقريرها عبر الفاكس قبل أن يُكشف النقاب - أو يعثر أحدهم بالصدفة - عن أنّ هذه العصفير لا يمكن أن تكون ضحية "الحمأ النفطى لصدام". بما أنّ النفط المسفوح كان يطفو على بعد عدة أميال في البحر حيث صوّرت هذه العصفير وهي تقوم بجهود مضنية لتنجو بنفسها إلى البرّ الخفاف. بالطبع، لن يكون بمقدورنا أن نعرف، كما سيسارع بودريار إلى الإشارة، بأنّ ثمة شروحات بديلة قد تمثل الوصف الصحيح لما حصل، وأنّ تسرّب النفط المذكور - وهذا مرجّح أكثر - كان قد تسبّب به القصف الأمريكى للمواقع المخاذية للباسة. ولكن هذه القصة هي مجرد مثال واحد على التناقضات العديدة، البيانات المتضاربة، الأنباء الملتفة، والكاذب الواضحة التي طفت على السطح خلال الأسابيع الأولى من ما سُمّي بحملة "التحالف" الدعائية. ومع هذا، وكما تشير ويليامسون في مقالتها، فإنّ اكتشافات كهذه لعبت دوراً هزياً في التأثير على حالة "الرأي العام" الأمريكى، كونه كان أسيراً لنوع من الهيستيريا الجماعية، أو مناخ من الوهم البارانونيّ تحت تأثير وسائل الإعلام، والرّفص التام لتأمّل النتائج - خاصّة البشرية منها على أرض الواقع - لما يمكن أن يكون قد أصاب السكّان المدنيين باسم الحرّية، الديمقراطية، و"النظام العالمى الجديد". في حالة كهذه يمكن أن يجد المرء نفسه مدفوعاً للإستنتاج بأنّ هذا برهان قاطع على صحّة ادعاءات بودريار مابعد الحداثيّة، ومثال على "هوّة [خليج] الواقع" التي لا يمكن ردمها. مالذي يضع سعراً للحقيقة في عصر تقرّر فيه وسائل الإعلام العامّة جدول الأعمال، وجهات النظر المسموح بها، أو "أفق الرؤية الواضح" ذاته في قضايا ذات شجون واقعية وأخلاقية وسياسية؟

ولكن استنتاج كهذا يمكن أن يكون صحيحاً فقط إذا قبل المرء بفرضية

مابعد الحداثة النصّية: وهي أنّ الواقع ليس سوى حصيلة كلّ ما نصنعه به فحسب، استناداً إلى هذه اللعبة أو تلك من الألعاب اللغوية المهيمنة (مابعد حداثيّة)، وإلى خطاب أو شكل الممارسة الإشارية المعمول بها. ولكن ما إن نرفض فرضية كهذه - مثلما سيفعل معظم النّاس إلّا إذا أُسقطَ في أيديهم ليقبلوا بها تحت تأثير استلاب مركز لصالح أشكال ونماذج النظرية الفكرية - سرعان ماسينهار ببساطة مجرى النقاش بكتلته.^(١٩) إنّ تصدير الأفكار من حقل النظرية الأدبية التخبوية إلى حقول معرفية قريبة كالتاريخانية، كما يعلّق بينيت في المقطع المذكور آنفاً، أدّى إلى تعميم عقيدة راديكالية نسبوية مضادة للمعرفة. بهذا المعنى يمكن أن يفترض المرء معذوراً بأنّ بودريار كان ينتظر في نهاية النفق الذي كانت تسلكه البنيوية و مابعد البنيوية في العقود الثلاثة الماضية. هذا التيار بدأ، كما تذهب عبارة بيري أندرسون، "كاستقراء مسيء" لمنهجية سوسير المختصة، ومن ثمّ استعار معايير توجيهية صارمة من الدراسات اللغوية للبنيوية وجعل منها أسساً لشنّ هجوم واسع النطاق على مفاهيم الحقيقة، الواقع، والتمثيل.^(٢٠) وقد انتهى به المطاف إلى التبشير بوجهة نظر كونية، براغماتية، ومابعد حداثوية، تفكّك بغبطة الاختلاف "المضموني" بين "الحرب" كحدث ملفّق متخيّل - "دلالة" "خيالية" صيغت عبر استطلاعات الرأي، الصور التلفزيونية، الحذقة الخطابية الرّنانة - وبين الحرب كحالة وضعية تنتمي إلى العالم الحقيقيّ كان يسقط على إثرها يومياً آلاف لآلاف لا تحصى من العراقيين المدنيين من أطفال ورجال ونساء ضحية لقصف جويّ لم يسبق لضراوته ومداه مثيلاً. من العجب بمكان، كما كنت أقول، أن تحظى أفكار بودريار بهذه الحفاوة الطقوسية في وقت وسياق - زمن الرغبة الأمريكيّة الرّاهنة لتجديد هيمنتها العالمية - يبدو حيالهما أنّ قلّة قليلة فقط من المثقّفين قادرة أو مستعدة لمقاومة هذه الضغوطات من التجنيد الأيديولوجيّ.

سيبان لعدم تجاهل بودريار:

بالطبع يمكن أن يشعر المرء - وأعترف بقوة هذا الرأي - أنه سيكون من الأفضل تجاهل مقالة بودريار بكلّ بساطة، بما أنّ الدّخول معه في نقاش حول موضوعة حرب الخليج سوف يسفّه هذه القضية وينزلها إلى مستوى سجال بين مؤيدين لهذا التيار الفكريّ الرّاهن أو ذاك. ولكن ثمة نقطتان أودّ أن أنقاشهما هنا، كوني أبديتُ هذا الاعتراض الأخلاقيّ.

الأوّل - تبلورت بجلاء مطلق في ضوء الأحداث في الخليج وتوصيفات وسائل الإعلام لها - وهي أنّ هذه الحرب، بمعنى من المعاني، حرب "مابعد حداثة"، تمرّين في البلاغة التي سوقتها أجهزة الإعلام ووسائل الإقناع "مافوق الواقعية"، والتي بلا شكّ تؤكد بعضاً من ملاحظات بودريار التشخيصية الثاقبة. كيف يمكن للمرء لولا هذا أن يشرح العلاقة العكسية بين مدى التغطية ومستوى الإلمام الجماهيري المطّلع؛ انتشار المعلومات الإحصائية العقيمة التي ساهمت بمخلّق احساس واهم بالتغطية الموضوعية والميدانية للأحداث؛ الإدعاءات السخيفة عن "القصف الذي لا يخطئ" وعن "دقّة الرّمي" صُمّمت لإقناعنا بأنّ الإصابات في صفوف المدنيين تكاد لا توجد بالرغم من كلّ الدلائل القاطعة التي زوّدتنا بها صور الدمار الجماعي للمناطق الآهلة؛ الاستعداد الفوري للحكومات الأوربية، أحزاب "المعارضة"، الصحف، معلّقو التلفزيون، القادة الدينيون وغيرهم للسقوط في فخّ الدعاية التي كان يحاول البيت الأبيض والبيتاغون استثمارها؛ تهميش الرأي المنشقّ إلى درجة الإسكات الكامل، والأسوء من كلّ هذا، ربّما، الأثر الوحشيّ لمصطلحات عسكرية غموضيّة من مثل: "الضرر المرافق"، "مهمّة تطهير ناعمة" "غارات استتصالية"، الخ - والتي استطاعت أن تغلغل بسرعة إلى الخطابين: المناهض والمساند للحرب على حدّ سواء. ويمكن للمرء أن يستشهد أيضاً بالإحساس العام بالواقع "مافوق - الواقعي"، روح اللامبالاة

الجماعية تجاه قضايا ذات حقائق واقعية ووثائقية مكّنت ذلك الفيض من المعلومات المغلوطة بالانتشار يوماً وراء يوم دون أدنى مقاومة. وقد درجت العادة على عقد مؤتمرات صحفية لاحقة "لتصحيح" البيانات السابقة، ولكن على ما يبدو ساهم هذا قليلاً في حفر ثقة الجماهير عن اللوثة الإعلامية الجارية. يتزاف مع كلّ هذا نوع من فقدان الذاكرة التاريخية واسع النطاق، رفض جذري - من جانب معظم المعلقين - للتأمل بالتشابهات المتنوعة الصارخة بين الأحداث في الماضي وبينها في الحاضر. من هنا الفشل الذريع باستنباط أية دروس مناسبة لتاريخ التدخلات العسكرية، البريطانية والأمريكية، أو فحص المسائل الجيوبوليتيكية الشائكة للمنطقة، إضافة إلى غياب أية محاولة لفضح تلك الخرافات البالية حول اقتصار القصف على الأهداف اللامدنية. وثمة هراء ذاك التخيل - بعد "حروب التحرير" في فيتنام وكوريا وغربنادا - أنّ هذه حملة أخلاقية صادقة، تحالف طوعي بين الأمم تحت رعاية الأمم المتحدة شكّل للدفاع عن الحرية والديموقراطية، دون أدنى أثر لمصلحة ذاتية اقتصادية أو مؤامرات امبريالية جديدة من جانب مهندسيها الأمريكيين. في ضوء هذا كله - مسألة، يمكن للمرء أن يفترض، تربو إلى الإنهيار الشامل "للفضاء العام" للحوار النقدي المتنوّر - يصبح من الصعوبة بمكان الإنكار بأنّ فرضيات بودريار تحمل قيمةً تشخيصيةً معيّنة.

وهكذا، ثمة أسباب لأخذ هذه الفرضيات على محمل الجدّ بما أنها تعكس جوانب معيّنة - رغم كونها جوانب مبتورة وعاجزة - من حالتنا الفكرية والجيوبوليتيكية الراهنة. ولكنّ السبب الثاني (وأعتقد أكثر إلحاحاً) للدخول في سجال مع مابعد الحداثة ضمن سياق حرب الخليج سبب يتطلّب درجة أكبر من المقاومة النقدية المدروسة. بمعنى، إنه يفضح بقوة بالغة التواطؤ الأيديولوجي الحاصل بين تلك الأشكال من التيار اللاعقلانيّ المضادّ للواقعية والأزمة ذات الطابع الأخلاقي والسياسي بين صفوف أولئك الذين كان يترتّب على عاتقهم رفع أصواتهم ضدّ أفعال

ارتكبت باسمهم.

إنّ ما يمثّل في حسابات بودريار مجرد وهم من الأوهام - جثة مغسولة لخرافة عصر "التنوير" القديمة - هو أن تفترض أنّ محاكات من هذا النوع يمكن أن تفضي إلى أي اختلاف، أو أنّه كان بالإمكان تحويل مجرى الرأي العامّ لو أنّ عدداً كافياً من الناس قدّر لهم أن يدركوا مدى التضليل الذي تمارسه وسائل الإعلام، وأكاذيب الدعاية، والكشوف الإحصائية، وعدد الإصابات الذي تمّ تحجيمه بكلّ صفاقة، وما إلى ذلك. ربّما كان هناك زمن (قل منذ قرنين إلى الوراء، أو خلال المراحل اللاحقة للهياج الذي سبق اندلاع الثورات) امتلكت فيه خطابات المعارضة درجة من الزخم البلاغيّ أو "الأدائي" على الأقلّ، حيث كان ممكناً للمثقفين التقدّمين أن يتبنوا دوراً مؤثراً كتنقّاد للمعتقدات الجماعية أو كرسل حقيقة طُمست تحت تأثير فعاليات الوهم الأيدولوجيّ. ولكن هذا الزمن ولّى الآن، يقول بودريار، طالما أننا نعيش مرحلة من أشكال "التمثيل" السطحيّ، مرحلة الإشارات التي تفتقر لمحتويات دلالية، حقبة من مؤثرات الواقع المسرحية حيث ادعاءات الحقيقة باتت تفتقر لأيّ زخم نقديّ. في حالة كهذه، لا بدّ وأن تبمّظهر حرب الخليج كحدث مابعد حدثيّ ووافوق واقعيّ بإطلاق.

إنّ العجز الواضح لكلّ ما يمرّ تحت اسم النظرية النقدية باتخاذ أيّ موقف معارض تجاه قضايا الساسية المحلية أو العالمية لا بدّ وأن يكون مدعاة قلق كبير. من هنا يبدو لي بالضرورة أنّه قد حان الوقت لممارسة مراجعة نقدية شاملة لكامل الخطّ الفكريّ الذي اكتشف لحظته البدئية مع سوسير ومن ثمّ استمرّ ليشمل مدارس متنوّعة من التيار مابعد البنيويّ الرّاهن أو تيار البراغماتية النصّية الجديد. المشكلة الرئيسة في كلّ هذه الحركات هي قبولها اللانقديّ لمقولات سوسير الأساسية - وبشكل خاصّ التركيز على الوظائف الدلالية والتعامل مع اللّغة كشبكة من العناصر الإختلافية "بدون

مصطلحات إيجابية" - وكأنّ مفاهيم كهذه يمكن نقلها ببساطة من حقل اللغويات البنيوية - النسقية إلى فروع أخرى كالنظرية الأدبية، النقد الثقافي، التاريخانية أو تحليل أشكال التمثيل الإعلامي^(٢١) - يترافق مع هذه النظرة التناسية الإحتزالية للعلاقة بين أنواع "الخطاب" المختلفة جهل مستشرى بالتطورات الأخرى في حقل الفلسفة التحليلية واللغوية الحديثة، جهل تعزز - يجد المرء نفسه مدفوعاً للإستنتاج - بفعل الدوغمائية المحصنة للنظرية مابعد البنيوية الراهنة ورفضها الكامل للتصدي لمقولات تشكّل تحدياً لافتراضاتها المؤسسة.

لدينا مساحة قليلة فقط هنا للإشارة باختصار شديد إلى الطرق التي لم يسلكها وسطاء السّجال النظريّ الفرانكفونيّ (مابعد ١٩٦٠) الحاليون. إنها قائمة تضمّ - على سبيل المثال - وصف فورج للتمايز بين المعنى والدلالة، وهو وصف أكثر دقّة واستبطاناً من الحكمة النموذجية التي يقوم عليها فكر مابعد البنيوية؛ وأعمال فلاسفة من أمثال سول كريك، هيلاري بوتنام وأيان هاكينغ، الذين يتبنون طائفة من الإفتراضات تتعلّق بقضايا اللغة، المعنى والتمثيل، وعلى مستوى عال من التحليل الرّصين والمطلّع يختلف تماماً عن مسلمات النظرية النصّية الدّارجة^(٢٢) إنّ الجدول الدائر حول مسائل المعرفة التاريخية وعلاقتها بأنساق الفهم السّردّيّ يقوم به مفكّرون ينتمون بشكل عامّ إلى المعسكر "التحليلي"، مقدّمين دروساً مفيدة لمنظريّ الأدب البهوريين بالإستنتاجات الشكّابة لفوكو وهایدن وايت أو التاريخانيين الجدد^(٢٤)؛ وثمة الدفاع المركّب عن النظرة الواقعية في فلسفة وتاريخ العلم التي يقدّمها روي يسكر^(٢٥)؛ وهناك تقليد النظرية الألمانية النقدية (بشكل رئيسيّ مدرسة فرانكفورت) الذي يميل إلى جهد بعض المفكّرين من أمثال أدورنو وهابرماس، حيث تواجه مابعد البنيوية، ليس فقط بالدراسة الشاملة لسيرورة تاريخها الأسبق - وغير المعترف به - بل وبمراجعة نقدية شاملة ورفضية لمختلف أخطائها وتخبّطاتها^(٢٦)؛ وثمة أيضاً أصوات من داخل المعسكر مابعد

البنويّ ذاته، وحسب الافتراضات الراهنة، وتحديدًا تلك المقاطع العديدة المخرّجة لديريدا حيث يخرج فيها بشكل صريح ضلّة أي شكل من أشكال اليقين "النصّي" أو المقاربة التفكيكية الملفّقة التي تتناول، على سبيل المثال، الشعر، الفلسفة، و التاريخ كأنواع اختيارية من "الخطاب" أو "كأنواع كتابية" غير متميزة من حيث الجوهر، المنهج، أو معايير العقلنة الملائمة^(٢٧).

إن كشف النقاب عن هذه اللامبالاة القطعية تجاه هذه المسائل وغيرها من النماذج العاطلة وغير المناسبة من الفكر (في ضوء ما تراه) يمكن أن يساعد في تفسير السبب الذي جعل ما بعد البنوية تنجرف، بلا مقاومة، باتجاه تناغم كامل مع موقف بودريار الذي يتمّ عن آخر أشكال الشكّ المعرفي.

يمكن للمرء أن يبدأ بإزالة بعض مصادر التخبّط والإشارة إلى أنّ ما بعد البنوية تركز على مسلّمات مشكوك فيها بشكل كبير، وأنّه يوجد وسائل بديلة، أكثر استبصاراً، لمقاربة نفس المسائل الأساسية^(٢٨)؛ وأنّ مسلّمات بودريار لا يمكن أن تصمد طويلاً إذا أخضعت لأيّ شكل من أشكال الفحص النقديّ المعقّل. بالطبع، أنا لا أرى أنّ أفضل شيء يمكن فعله في هذه الأوقات الراهنة والرديئة هو أن ينصرف المرء بكليته لمناقشة هذه القضايا الاختصاصية للحقيقة، واللغة والتمثيل. من الأفضل ترك هذه المناقشات جانباً الآن وتكريس كامل الوقت والطاقة للاحتجاج ضدّ الظلم العارم لحرب ارتبطت أسبابها بشكل عضويّ بتاريخ السياسة الإقليمية لبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، والتي يسعى خطابها التبريريّ الرّنان لتغطية مصالح إقتصادية فجّة، حيث يضمّر سلوكها مستويات لا مثيل لها من الدّعاية القسرية والتشويه الإعلاميّ الشامل، والتي لن تعرف ربّما تكلفتها من منظور حجم الإصابات المدنية والتأثير البيئيّ. بما أنّ كلّ التفاصيل القادمة تخضع لأعتى أنواع القيود "الأمنية".

في ظروف كهذه، يصبح من المضحك أن تجعل من حرب الخليج حجّة للإنخراط في محاكات ملغزة عن "سياسة النظرية" أو التبعات العريضة لفكر

مابعد البنيوية الرَّاهن. ولكنَّ هذا الرِّبط لن يبدو بمحدِّ ذاته بعيد المنال لأيِّ شخص مارس التعليم خلال الأشهر القليلة الماضية وحاول إقناع طلابه بـ "مشروعية" النظرية في قضايا الضمير الأخلاقي والسياسي في العالم الحقيقي، أو بفكرة أنَّ نظريات كهذه يجب أن تمنح على الأقلَّ نقطة انطلاق لاحتجاج مدرّس ومبدأيّ ضدَّ الحرب. على أية حال، تماشى هذه الأفكار الأخيرة بشكل جاهز مع نزعة مابعد حداثوية لإذعان ساخر و مستبدّ، ولشعور بأنَّ الحرب كانت في الواقع لاحقيقية - تماماً بعيدة عن متناول قدرتنا على الحكم كقراء مطلّعين، أو متفرّجين أعضاء في "مجتمع تأويلي" متخصص - بحيث لن يكون بمقدورنا أن نفعل أو نفكر بأيّ شيء يمكن أن يكون له تأثيراً ذا بال ويمثّل وسيلة لتحديّ النسخة الرسمية (الواقعة تحت هيمنة وسائل الإعلام) للأحداث. في هذا السياق يجد المرء نفسه مدفوعاً لاستحضار شعور بالشكّ بأنَّ معظم ما يُعلّم تحت اسم النظرية الفكرية والأدبية الراديكالية ليس في الواقع سوى خطّ دماغوجي قليل المقاومة، خدعة مخادعة تختلق كلّ أنواع الأعذار والحجج والفكرات المعقّدة بتعمّد لتجنّب معرفة تورّطها في نشاط التعقيم الأيديولوجي.

بالطبع أنا لا أقترح هنا - بشكل عبثي - أنَّ هذا نتيجة مباشرة للوقوع المفرط تحت تأثير الأفكار مابعد البنيوية، أو أنَّ فهماً أفضل للقضايا الفلسفية سوف يفرز بشكل أوتوماتيكيّ التغيير المطلوب في المواقف. مع هذا، يجب أن يمثّل هذا سبباً لبعض التفكير الكئيب من جانب بعض مثقفي اليسار الذين يرون بأنَّ "النظرية" (أو معظم ما يُمرّر هذه الأيام كحكمة نظيرية تقديمية) قد طرحت نفسها وكأنها قليلة الحيلة أو فقيرة التسليح لكي ترتقي إلى أيّ نوع من أنواع المقاومة النقدية الفعّالة، بل هي قادرة فقط على تقديم العون إلى المعتقدات البراغماوية الجديدة المؤسّسة على مبادئ الجماعة والتي تقضي بالنتيجة إلى جعل تلك المقاومة مستحيلةً تماماً. ولن يكون هذا بأيّ حال مدعاة للدهشة، إذا أخذنا بعين الاعتبار نزعتها المهيمنة المضادّة للواقع،

ورفضها لادعاءات الحقيقة أو شروط المشروعات، مهما تكن طبيعتها، وموقفها الذي يشي باحتقار نيتشويّ شامل لقيم الفكر "الليبرالي" - الإنسانويّ". إنّ مجرد استخدام مفاهيم من مثل الضمير، النية الطيبة، المسؤولية، أو الحكم الأخلاقيّ في حضرة مفكرّي اليمين الأرثوذكس لما بعد البنيوية يعني أنّ يُنظر إليك بافتتان مشوب بشفقة كبيرة بوصفك تمثل رفاتٍ للخطاب "التنويري" البائد. ذلك أنّه إذا كان "الأنا المستقلّ" - كما تذهب عباراتهم النمطية - قد تشظى الآن مبعثراً نفسه إلى تعددية من "مواقع الأنا" الجمعية، الهجينة، المنقوشة داخل اللغة أو القائمة بإطلاق كنهليات لهذا الخطاب المؤسّس أو ذاك، عندئذٍ لامناصٌ من أن تزدهر تلك القيم وتستمرّ كمزايا لتوهم ذاتي مزمن، وكنمط من التوظيف المرآويّ "المتخيّل" الذي فكّكت ادعاءاته منذ زمن بعيد بواسطة استبصارات علم النفس، اللغويات البنيوية، نظرية الخطاب الفرويدية، الخ.^(٢٩) لذلك، فإنّ ما أُطلق عليه باسم "إلّوِضع ما بعد الحدائويّ" قد يمتدّ ليشمل قضايا لها علاقة بالأخلاق والسياسة مثلما يشمل مسائل ذات محتوًى إبستمولوجيّ صرف. بمعنى آخر، ما من مهرب خارج "الخطاب" - أو التعددية القائمة "لمواقع الأنا" الخطائية - يحدوده التي، بشكل لافكاك منه، هي "حدود عالنا" (عبارة ويتغينشتين)، حيث بالضرورة يضع، أي الخطاب، شروط أيّ جدل ذي معنى حول الحقيقة، الواقع، أو القيم الأخلاقية. في أضعف الأحوال، هل نستطيع أن نتمسك بالمشروع التنويريّ (أو بشكل أدق الكانطيّ) للحكم على هذه المسائل المتوزعة عبر أقاليم عدّة من خلال استحضار "مبدأ نقديّ للملكات" يسعى لتكريس الحيازة المشروعة للفهم المعرفي (النظريّ) من جهة، وللعقل العمليّ (الأخلاقيّ) من جهة أخرى. ذلك أنّ هذا لن يكون سوى بمثابة مثال على التفكير التقهقريّ الرغبويّ، ومحاولة لاسترجاع الشعور الفائق بالذات من جانب أولئك "المفكرين الكونيين" السلفويين الذين يُعتبر دورهم الرياديّ - أو صلاحيتهم للتحدّث باسم أفراد آخرين أقلّ تنوّراً - بمثابة خرافة من

خرافات تعظيم الذات هي من اختراعهم المحض (كما يذهب فوكو)^(٣٠).
 بالطبع ثمة فروقات مهمة تجب الإشارة إليها ضمن هذا الخط الذي يقود
 إلى النزعة الرأهنة للهجوم على ذهنية عصر التنوير وبجمل اجترحاتها. لن
 أنكر بأنّه في حالة كحالة فوكو فإنّ الدور المحجّم "للمثقف الخاص" ترافق مع
 التزام عمليّ حقيقيّ بمشاريع عدّة للإصلاح السياسيّ والإجتماعيّ، وبشكل
 بارز في حقول الطبّ النفسانيّ، المؤسسات الجزائية، والبنى القامعة لأنساق
 المعرفة/ القوة المرتبطة بقضايا الهوية ودور الجنس فيها. ونفس الأمر ينطبق
 على مفكرين يحملون قناعات مماثلة - إدوارد سعيد الأبرز بينهم - نادوا
 بشكل مقنع بضرورة العودة إلى "سياسة مجهرية" ذات أبعاد موضوعية، ممارسة
 ومقاومة، وإلى منهج يستند إلى قراءة لصيقة للمصادر النصّية أو الأرشيفية،
 ينتقد الأنماط العرقية و الفكرية الكامنة التي تبطن خطاب الإستشراق في
 الغرب.^(٣١) من الخطأ بشكل واضح أن تدمج هؤلاء المفكرين في خانة
 واحدة مع بودريار. ولكنها مسألة مختلفة تماماً عندما يتمّ تجميع كلّ هذه
 المقولات ضمن قوالب جاهزة على يد منظرين لا يملكون الحد الأدنى من
 درجة الالتزام الأخلاقي - السياسيّ أو حتى الأكاديمي. ذلك أنّ ماينتج غالباً
 عن وضع كهذا هو خليط نصف مطبوع من الأفكار المتأتية من أحدث
 المصادر المتداولة، أو من سلسلة من الشعارات التي تنادي بأفكار من مثل أنّ
 "الحقيقة" و"الواقع" هي أفكار دارسة، وأنّ المعرفة هي دائماً، وفي كلّ
 مكان، وظيفة من وظائف إرادة القوة المعرفية، وأنّ التاريخ ليس سوى نتاج
 خياليّ يتصفّى من مجموعة من "الخطابات" المتعدّدة التي تتصارع للفوز
 بالسيادة من مرحلة إلى أخرى. وهكذا انتهينا إلى وضع صار فيه ممكناً لمفكر
 من أمثال بودريار بأن يعرض "فرضياته" السخيفة حول حرب الخليج بكلّ
 ثقة لدرجة أنها تحظى بانتباه واسع بين أوساط المتفرّجين على المشهد
 الفكريّ لما بعد الحداثة.

هوامش الفصل

١. جان بودريار، "خليج الواقع"، صحيفة الغارديان، ١١ كانون الثاني، ١٩٩١.
٢. انظر، على سبيل المثال، في الكتاب الذي حرّره مارك بولستر تحت عنوان "جان بودريار: كتابات مختارة" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٨٩)؛ وأيضاً، كتاب بودريار "أمريكا"، (لندن: فيرسو، ١٩٨٨)؛ وكتابه "استراتيجيات قاتلة" (لندن: بلوتو برس، ١٩٨٩)؛ وكتابه "في الغواية" (لندن: ماكميلان، ١٩٩٠)، وكتابه "انتقام الكريستال: قارئ بودريار" (لندن: بلوتو برس، ١٩٩٠).
٣. كريستوفر نوريس، "ضياح في بيت المرح: بودريار و سياسة ما بعد الحداثة"، مقالة واردة في كتاب "ما الخطأ في ما بعد الحداثة: النظرية النقدية و نهايات الفلسفة" (هيميل هيمبستد: هارفيستر - ويتشيف و بلتيمور: جون هوبيكنز برس، ١٩٩٠) الصفحات ١٦٤ - ١٩٣. انظر أيضاً في كتاب أليكس كولنيسكو بعنوان "ضلة ما بعد الحداثة: نقد ماركسي" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٨٩)؛ وكتاب "ديفيد هافي بعنوان "وضع ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي" (اكسفورد: باسل بلاك ويل، ١٩٨٩)؛ والكتاب الذي حرّره كل من هيلاري لاوسن و ليسا أئينانزي بعنوان "ازاحة الستار عن الحقيقة: الواقع في عالم ما بعد الحداثة" (لندن: ويدنفيلد و نيكلسون، ١٩٨٩)؛ وكتاب دوغلاس كيلنر بعنوان "جان بودريار: من الماركسية إلى ما بعد الحداثة و ما وراءهما" (كمبريدج: بوليت برس، ١٩٨٩) وكتاب جون ماغكون بعنوان "ما بعد الحداثة و نقادها" (إيثاكا، نيويورك: كورنيل برس، ١٩٩١).
٤. انظر بشكل خاصّ في كتاب ريتشارد رورتي "نتائج البراغماتية" (مينيابوليس: مينيسوتا برس، ١٩٨٢) وكتابه "الصدفة، السخرية، و التضامن" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٨٩)؛ وانظر أيضاً في كتاب ستانلي فيش "ممارسة ما يأتي بشكل طبيعي: التغيير، البلاغة، و تطبيق النظرية في الدراسات الأدبية و الحقوقية"

(أكسفورد: كلarendون برس، ١٩٨٩).

٥. من أجل نقاشات اضافية حول هذه الأفكار ومن زوايا نقدية متنوعة، انظر في الكتاب الذي حرره كل من ديريك ألترج، جيف بينيغتون، و روبرت يونغ تحت عنوان "مابعد النبوية و سؤال التاريخ" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٨٧)؛ انظر أيضاً في كتاب بيرى أندرسون تحت عنوان "في دروب المادية التاريخية" (لندن: فيرسو، ١٩٨٣)؛ وانظر في كتاب كاثرين بيسلي "ممارسة نقدية" (لندن: ميثوين، ١٩٨٠)؛ وكتاب طوني بينيت "خارج الأدب" (لندن: روتليدج، ١٩٩١)؛ وكتاب تيري ايغلستون "الأيديولوجيا: مقدمة" (لندن: فيرسو، ١٩٩١)؛ وكتاب جون فرو "الماركسية و التاريخ الأدبي" (كمبريدج، ماس: هافارد برس، ١٩٨٦)؛ وكتاب كل من ارستو لاكلو وتشاتنا موف بعنوان "الهيمنة والإستراتيجية الإجتماعية: باتجاه سياسة ديمقراطية راديكالية" (لندن: فيرسو، ١٩٨٥)؛ انظر أيضاً في كتاب كريستوفر نوريس "التفكيكية ومصالح النظرية" (لندن: بينتر بيلشرز، ١٩٨٨)؛ وكتاب مايكل رايان "الماركسية و التفكيكية: افصاح نقدي" (بالتمور: جون هوبكينز برس، ١٩٨٢).

٦. انظر مثلاً في كتاب ميشيل فوكو "المعرفة ١ القوة: مقابلات مختارة و كتابات أخرى" (هيملبستند: هارفرست - ويتشيف، ١٩٨٠) والكتاب الذي حرره كل من د. ف. بوشار و س. سيمون "اللغة، الذاكرة المضادة، الممارسة" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٧٧) وأيضاً انظر في كتاب من تحرير أرام فيسر بعنوان "التاريخانية الجديدة" (لندن: روتليدج، ١٩٨٩) و كتاب ستيفن غرينبلات بعنوان "مفاوضات شكسبيرية: انتشار الطاقة في بريطانيا في عصر النهضة" (بيركلي و لوس أنجلوس: كاليفورنيا برس، ١٩٨٨).

٧. انظر بشكل خاص في كتاب ك. نوريس بعنوان "ديريدا" (لندن: فونتانا، ١٩٨٧) و كتابه المذكور أعلاه "التفكيكية ومصالح النظرية".

٨. هذه النقاط أثبتت بشكل مركّز في مقالة ديريدا "كلمة لاحقة: باتجاه أخلاقيات للنقاش"، المأخوذة من كتابه "Limited Inc" (إيفان ستون، ٣، نورثويستن برس، ١٩٨٩) الصفحات ١١١ - ١٦٠.

٩. جاك ديريدا، "في النحوية" (بالتمور: جون هوبكينز برس، ١٩٧٦) ص. ١٥٨.

١٠. انظر في مقالة نوريس "تفكير محدود: كيف يجب أن لاتقرأ ديريدا" من كتابه "ماخفاً في مابعد الحدائة"، الصفحات ١٣٤ - ١٦٣.

١١. انظر على سبيل المثال في مقالة جون سيرل "إعادة تكرار الاختلافات" الواردة في *"Glyph"* (بالتيمور: حون هوبكينز برس، ١٩٧٧) وفي كتاب يورغن هابرماس تحت عنوان "الخطاب الفلسفي للحدثة" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٨٧).
١٢. ريتشارد رورتي في "الفلسفة كنوع من الكتابة" من كتاب "نتائج البراغماتية"، الصفحات ٩٠ - ١٠٩. انظر أيضاً في مقالة نوريس "الفلسفة ليس فقط كنوع من الكتابة" الواردة في الكتاب الذي حرره ريد وي دازنبروك بعنوان "إعادة رسم الخطوط: الفلسفة التحليلية، التفكيكية، والنظرية الأدبية" (مينابوليس: مينوسوتا برس، ١٩٨٩) الصفحات ١٨٩٨ - ٢٠٣. وانظر أيضاً في مقالة رورتي "معنيان" "المركزية اللوغوس"؛ رد على نوريس، المصدر السابق، ٢٠٤ - ٢١٦.
١٣. انظر، نوريس، "تفكير محدود"، نفس المصدر.
١٤. انظر في الإحالات إلى فوكو والتاريخانية الجديدة أعلاه، وانظر أيضاً في كتاب هيدين وايت "مواضيع للخطاب" (بالتيمور: جون هوبكينز برس، ١٩٧٨).
١٥. توني بينيت، "خارج الأدب"، المصدر السابق، ص. ٢٨٠.
١٦. انظر في مقالة نوريس "مابعد تحديث التاريخ: التنقيحية اليمينية واستخدامات النظرية"، المنشورة في *"Southern Review"* المجلد ٢١، رقم ٢ (حزيران ١٩٨٨)، الصفحات ١٢٣ - ١٤٠؛ وانظر أيضاً في مقالته "مقدمة: النقد التاريخ وسياسة النظرية" في "ما الخطأ في مابعد الحدثة" الصفحات ١ - ٤٨.
١٧. بودريار، "أمريكا".
١٨. جوديث ويليامسون، "إنه صدام المخنون السيء بمواجهة مضادات صواريخ السكد" المنشورة في الغارديان، ٣١ كانون الثاني ١٩٩١، ص. ٢١.
١٩. انظر في كتاب ريمون تاليس "ليس سوسير" (لندن: ماكميلان، ١٩٨٨) وكتابه الآخر "في الدفاع عن الواقعية" (لندن: ادوارد آرنولد، ١٩٨٨). من أجل نقد معرفي مستفيض لهذه الأفكار راجع كتاب ايغلتن "الأيديولوجيا: مقدمة"، وكتاب رمان سيلدن "النقد والموضوعية" (لندن: آلن و أنوين، ١٩٨٤).
٢٠. أندرسون، "في دروب المادية التاريخية"؛ وراجع أيضاً كتاب ك. نوريس "صراع الملكات: الفلسفة والنظرية بعد التفكيكية" (لندن: ميثوين، ١٩٨٥).
٢١. راجع فرديناند دي سوسير، "درس في اللغويات العامة" (لندن: فونتانا، ١٧٤).
٢٢. غوتلوب فريج، "في المعنى والدلالة" في الكتاب الذي حرره كل من ماكس بلاك و ت. غيش بعنوان "ترجمات من الكتابات الفلسفية لغوتلوب فريج" (اكسفورد:

- باسل بلاكويل، ١٩٥٢).
٢٣. راجع مناقشتي لهذه العمل في كتابي "صراع الملكات" و "التفكيكية ومصالح النظرية".
٢٤. راجع على سبيل المثال كتاب سيفن بان "تليس كليو: دراسة في تمثيل التاريخ في فرنسا وبريطانيا خلال القرن التاسع عشر" (كميريدج: كميريدج برس، ١٩٨٤)؛ و كتاب آرثر دانتو "الفلسفة التحليلية للتاريخ" (كميريدج: كميريدج برس، ١٩٦٥)؛ و كتاب و. ب. غالي "الفلسفة و الفهم التاريخي" (لندن: تشاتو آند ويندوز، ١٩٦٤)؛ و كتاب بيتر غي "الإسلوب في التاريخ" (لندن: تشاتو آند ويندوز، ١٩٧٥).
٢٥. روي بسكر، "الواقعية العلمية و التحرر الإنساني" (لندن: فيرسو، ١٩٨٦)؛ و كتابه الآخر "استرداد الواقع: مقدمة نقدية للفلسفة الحديثة" (لندن: فيرسو، ١٩٨٩)؛ و راجع أيضاً كتابه الذي يرد فيه على رورتي بعنوان "الفلسفة و فكرة الحرية" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٩١).
٢٦. راجع بشكل خاص يورغن هابرماس في كتابه "الخطاب الفلسفي للجدالة"؛ وأيضاً كتاب بيتر ديوز "منطق تصدع الفكر مابعد البنيوي وادعاءات النظرية" (لندن: فيرسو، ١٩٨٧)؛ - ومن منظور مختلف ولكن متكامل - راجع كتاب جليان روز "ديالكتيك العدمية: مابعد البنيوية و القانون" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٠).
٢٧. من أجل نقد قدير وعميق لهذه النزعة راجع كتاب رودولف غاشي "فضة المرأة: ديريدا وفلسفة التأمل" (كميريدج، ماس: هارفارد برس، ١٩٨٦).
٢٨. راجع بشكل خاص المقالات التي أوردها ديريدا في كتابه "هوامش الفلسفة" (شيكاغو: شيكاغو برس، ١٩٨٦).
٢٩. وكمثال لهذه الطروحات التي بالغت في تطرفها العنفي (مابعد كل شيء) راجع كتابي كل من جيل دولوز وفليكس غوتاري "ضة أوديب" (نيويورك: فايكينغ، ١٩٧٨) و "الآفاق الألف" (مينابوليس: مينوسوتا برس، ١٩٨٧).
٣٠. راجع فوكو، "المعرفة / القوة".
٣١. انظر بشكل خاص إلى كتاب ادوارد سعيد "الإستشراق" (نيويورك: بانثيون بوكس، ١٩٧٨) و كتابه "العالم، النص، والناقد" (كميريدج، ماس: هارفارد برس، ١٩٨٣).

التفكيكية بمواجهة ما بعد الحداثة

رورتي مناقشاً ديريدا:

عند هذه النقطة قد يبدو مناسباً توضيح بضع حقائق التي لا تحتاج كثيراً إلى إيضاح (و التي "ستصمد أمام العقل" (هذا إذا تجرأ المرء واستخدم عبارة تقليدية كهذه) لولا أنّ الكثير من الأفكار ما بعد الحداثيّة قد استحوذت على بعض الدوائر المنشغلة بسجالات فكرية "تقدمية". أولاً: من الخطأ بكلّ بساطة - و هذا سوء فهم كبير لديريدا - أن تظنّ بأنّ النصّية "تذهب إلى حدودها القصوى"، أو أننا لانستطيع أن نعرف أيّ شيء باستثناء ما يُعطى لنا على شكل تمثيل نصّي (مكتوب). لا غرو بأنّ أعمال ديريدا تغوي، بمعنى من المعاني، المتبع إلى قراءة ضالّة من هذا القبيل من خلال نكوصها إلى مصطلحات كتابية مكشوفة - من مثل: لغة "الكتابة" *archic - ecriture*، "الأثر"، "الغرافيتية" *graphematics*، وما إلى ذلك - من أجل أن تؤكد المعطى الثقافي للفكر والإدراك (بالمقارنة مع المعطى الطبيعي)، و غياب ما يُدعى بالمعرفة المباشرة، بدون وسيط، للعالم. ولكن، هذا لا يعني بأنّ ديريدا يمثل نموذجاً معيناً للترجيحيّ الماورائيّ، أو بأنّ التفكيكية خطاب يمجّد "اللعب الحرّ" اللامتناهي لكتابة منقطعة تماماً عن الإكراهات المنغصّة للحقيقة، الدلالة، أو الجدل التوضيحيّ المناسب. على العكس: ما يعطي التفكيكية

زخما النقديّ المتفوّق هو تناولها لقضايا تدرج تحت الأقاليم الثلاثة التالية - الإبستمولوجيا، الأخلاق، والحكم الجمالي - التي احتلت الأرضية المركزية للبحث الفلسفيّ في ذلك التقليد الذي يمتدّ على الأقلّ من كانط نزولاً إلى المدارس المتنوّعة للفكر التحليليّ في يومنا هذا.^(١)

يجب أن أعترف أنّ هذه قراءة لديريدا تعرّضت لنقد معلقين آخرين، وتحتاج بالتأكيد للمزيد من التحليل الرصين والتفصيل الضروريّ بما لاأستطيع أن أقدمه هنا.^(٢) ولكنّ تلكم كانت نقاط رأيّ من الضروريّ إضفاء تأكيد خاصّ عليها في زمن كالذي نحياه عندما تتأمر قوى عديدة - فكرية، وثقافية، واجتماعية وسياسية - لخلق أزمة ثقة تنال من قيم الفكر التنويريّ السّاعي وراء الحقيقة. قد يكون الأمر صحيحاً بأنّ التفكيكية تقوم بإخضاع تلك القيم لعملية مساءلة تتجاوز بكثير الحدود الشرطية التي كان قد أرساها كانط لممارسة العقل ضمن أطره العملية و الصّافية. علاوة على ذلك، إنّها بوضوح تتضمن تطبيق استراتيجيات نصّية وخطابية للقراءة تقلّل من أهميّة - إن لم نقل تجعلها بكثافة أكثر اشكالية - أية إحالة واثقة على تلك المنظومات الكانطية (المفاهيم البديهية، الحدوس المؤسّسة، أفكار العقل، وما إلى ذلك) والتي ستبدو أساسية لكامل المغامرة لدرجة أنّه لاشيء يتبقّى بعد التفكيكية باستثناء شعارات وكلمات سرّ مفرّعة من أيّ مضمون معرفيّ أو أخلاقيّ. سوف يطرح رورتي^(٣)، على سبيل المثال، بأنّ فلاسفة من أمثال ديريدا (وحتى كانط) هم ببساطة مجرد مشاركين في "الحوار الثقافيّ للجنس البشريّ" الذي هو دوماً في طور الحدوث، حوار يأخذ مرجعيّاته من الإجماع الرّاهن لمواضيع متفق عليها في السّجال الفكريّ تمكّنهم من سرد قصّة ممتعة حول حوادث سابقة في نفس المحادثة، ولكنها ليست بذات قيمة للفكرة القائلة - خطأ هيغل الكبير - بأنّه يجب أن يتوفّر موقف معلن للعقل المطلق (أو للحقيقة في نهاية المطاف البحثيّ) ينبثق منه حكم على القضايا ذات الأهميّة البالغة.^(٤) بالنسبة لرورتي، ثمة جانب "سيء" من ديريدا مايزال

يتعامل مع الأفكار الكانطية أو "البناءة" للحقيقة، للمشروعية، والرّصانة السجالية وغيرها، وجانب "جيد" يمكن أن يُنظر من خلاله إلى كتابته بوصفها مغامرة كشفية لامعة، أو مجموعة من الدّعابات، والإحالات النصّية، والفواصل الفانتازية، والمحاكاة التهكمية الأسلوبية، والحوارات الفلسفية الزائفة، إلخ، بحيث أنّ جميعها صُمّمت لتشذيب التقليد الفلسفيّ وتأكيد قرابته من تلك الفنون "الأدبية" - المحاكاة، التلفيق، التنكّر - التي كان الفلاسفة قد جهدوا منذ أفلاطون للنيل منها أو محاولة إخفائها عن الأنظار.^(٥) وبالطبع، فقد لاقت هذه القراءة وقعاً كبيراً بين نقّاد الأدب ممن تحذوهم الرّغبة بضمّ ديريدا إلى صفوفهم ضمن سياق ذاك "الشجار القديم" بين الأدب والفلسفة والذي كان أفلاطون أوّل من عبّر عنه، والذي مايزال صدهاء يُسمع على صعيد سياسة قسم أو أقسام أكاديمية متداخلة.

لو افترضنا أنّ هذه قراءة صحيحة أو نصف معقولة لديريدا فسوف ينعدم تقريباً أي سبب للإحتجاج، كما فعلت آنفاً، بأنّ التفكيكية ليست فقط تنوعاً - أو سلباً فلسفياً غامضاً - لتلك النزعة اللاعقلانية مابعد الحدائثية ذات الصّيت الذائع، والتي يقف بودريار ممثلاً رئيسياً لها. ولكن يمكن للمرء أن يستشهد بمقاطع عديدة من كتابات ديريدا توضّح بشكل لا يدعو للشكّ بأنّ قراءة هؤلاء خاطئة، وأنّه [أي ديريدا]، وبعيداً عن التنكّر للمشروع التنويري، بمرجعياته النقدية والأبستمولوجية والأخلاقية، حاول أن "يعيد كتابة" هذه المعايير ضمن سياقات الحوار الاجتماعي - السياسيّ بحيث تحافظ فيه الفلسفة على التزامها بالنقد العقلانيّ والمسؤول لكلّ النماذج القائمة التي تقرّزها ازدواجية القوّة المعرفة المؤسّساتية. مرّة ثانية أطلب من القارئ أن يدخل معي في وصف مختصر عوضاً عن مناقشة القضية بشكل تفصيلي مناسب. ولكن يدهشني أنّ من قرأ أعمال ديريدا (خاصّة مقالاته خلال العقد الأخير) بدون مسبّقات ثابتة يمكن أن يكون قد فشل بالتقاط إنشغاله المستمرّ بقضايا ابستمولوجية - أسئلة في حقل الحقيقة، الواقع،

والتمثيل - والإصرار على أنّ قضايا كهذه تستلزم - بشكل لا اختزالي -
بعداً أخلاقياً، ومواجهة للسؤال المتعلق بطبيعة الغايات التي تمّ الإلتزام بها (أو
نوع القيم الأخرى والأولويات التي تمّ استثناءها) عبر شروط الحقيقة الناتجة
عن هذا الإجماع العقلاني "المتنوّر" أو ذاك.^(٦)

لقد عمل ديريدا بلا شكّ على جعل الصيغ المتداولة لفكر عصر التنوير
أكثر إشكالية، هذا الفكر الذي يمتدّ في جذوره إلى كانط - أو إلى نوع من
القراءة الأرثوذكسية لكانط - نزولاً إلى هايرماس ومطالبته "بحالة الكلام
المثالية" البريئة من كلّ الأخطاء، ومن "تلعثات" أو شبهات خطاب التواصل
اليومي. ولكن، وكما أظهرت بشكل واضح مساجلة ديريدا مع جون
سيرل، فإنّ اهتمامه بتلك القضايا "الهامشية" و"المنحرفة" هو بحّد ذاته اهتمام
بمؤثرات العالم الحقيقي - التبعات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية - التي
تستطيع دائماً أن تقلت من خلخلات كهذه في التركيبة "السوية" لتيار
الكلام - الفعل، والتقليد الاجتماعي، أو الرّقعة التواصلية الوثيقة من
نفسها.^(٧) وهذا ينطبق قبل كلّ شيء على تلك المقالات (من مثل "مبدأ
العقل") التي يعمد ديريدا من خلالها بلا شكّ إلى "تفكيك" خطاب النقد
التنويري، ولكن دائماً مع احترام شكّاك ليرتوكولات البحث العقلاني
وأخلاقية السّجال الأيديولوجي المفتوح.^(٨) ولكن هذا لا يعني بأنّ التفكيكية
هي مجرد تنويع متأخّر على النقد الأيديولوجي الكانطيّ أو الماركسيّ، أو هي
خطاب يستخدم أساليب رفيعة (بلاغية) أعلى للوصول إلى نفس النتائج.
ولكن من المفيد جدّاً أن نوّكد الاختلاف الجوهريّ بين مشروع ديريدا وبين
تلك النماذج من الفكر النصّي مابعد الحداثويّ الذي تكمن غايته المرجّوة
(كما هي الحال مع بودريار) في رمي جلّ الإرث التنويري النقديّ جانبا.

دعني أستشهد ببعض المقاطع المناسبة من مقالة ديريدا المعنونة "لاحقة:
باتجاه أخلاقية للجدل" (١٩٨٩)، وهي مقاطع تخاطب بدقّة هذه القضية،
والتي لا يمكن بأنّ تهّم - مثل بعض الصيّغات السابقة في أعماله المبكّرة -

بأنها توظف استراتيجيات متناقضة ومواربة في الحوار. النقطة الأولى لها علاقة باتهام يتكرر غالباً (عرضاً بما فيه الكفاية من قبل سيرل وهابرماس) مؤداه أن التفكيكية هي مجرد حقيبة بلاغية من الخدع، وتكنيك لإلغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر، الأدب، أو النقد الأدبي من جهة أخرى. علي العكس، يقول ديريدا: "في كتاباتي لم تُدمر أو تُتحدّى أبداً قيمة الحقيقة (وكلّ القيم المرتبطة معها)، ولكن فقط أُعيدَ توظيفها ضمن سياقات أكثر قوة، أرحب وأغنى." ^(٩) هذه السياقات تمتدّ - بالنسبة لديريدا كما هي بالنسبة لكانط - من القضايا "التفكيكية" في حقل البحث الاستمولوجي إلى مسائل ذات فحوى أخلاقيّ، سياسيّ - اجتماعيّ، ومؤسّساتيّ. على أية حال، ومهما تكن طبيعة المشاكل أو الفجوات التي تكشف عنها القراءة التفكيكية، فمن الممكن دائماً - ذلك ما يؤكّده ديريدا - "أن تُستحضّر قواعد الكفاءة، معايير النقاش والإجماع، النية الطيبة، صفاء الفكر، الرصانة، النقد والبيداغوجيا." ^(١٠) علاوة على ذلك، إنّ التفكيكية، بالرغم من كلّ شيء، "أخلاقية" - وهي ملتزمة بتلك القيم نفسها الموجودة في النقد التنويريّ المتبادل، ذلك أنها تتعامل معها وكأنّها من حيث المبدأ مفتوحة للتساؤل، بمعنى أنّها لا ترتقي إلى منزلة الحقائق المطلقة، الماورائية، المشروعة بذاتها ولذاتها. وهكذا، يمكن دائماً أن يحدث أنّه، بينما يحلّل [النقاد] أخلاقية معينة منقوشة في اللّغة - وهذه الأخلاقية هي نوع من الميتافيزيقيا (وما من نقيصة في وصفها كذلك) - فإنّما يعيدون إنتاج الشرط الأخلاقي لأخلاقية معينة معطاة تحت غطاء وصفها في صفاتها المثاليّ. إنهم يستنون، يتجاهلون، ويحيلون إلى الهوامش حالات أخرى ليست أقلّ جوهرية من الأخلاق بشكل عامّ، سواء أكانت تنتمي إلى هذه الأخلاق المعطاة أو لأخرى غيرها، أو إلى قانون لا يستجيب للمفاهيم الغريبة عن الأخلاق، الحقّ، أو السياسة. ^(١١)

بكلام آخر، من الخطأ بمكان - قراءة ضالّة أكيدة لمشروع ديريدا - أن

يُنظر إلى التفكيرية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد "التنويري"، أو (حسب مصطلحات هابرماس التشخيصية) أنها ليست سوى عرض آخر من أعراض الحنة مابعد الحداثية الراهنة، وذلك بسبب فشلها في الحفاظ على رباط ما يدعوه هابرماس "بالمشروع اللامكتمل للحداثية". على النقيض من ذلك، يحافظ ديريدا على ذلك المشروع عبر استمراره في مسالة مفاهيمه وقيمه الجوهرية، وهو يفعل ذلك - إضافة إلى ما تقدم - بروح متساوقة تماماً مع الضرورات النقدية ذاتها لذاك المشروع.

لماذا عمدت دائماً إلى التردد في تشخيصها [أقصد التفكيرية] ضمن أطر كانطية، مثلاً، أو بشكل أكثر عمومية، ضمن أطر أخلاقية وسياسية، في الوقت الذي يُعتبر فيه هذا أمراً سهلاً ويمكّني من تجنّب نقد كثير، نقد هو بحذ ذاته سطحيّ جداً؟ لأنّ تشخيصات من هذا النوع بدت لي جوهرياً متناغمة مع أنساق فلسفية تستدعي نفسها أسئلة تفكيرية. وعبر هذه الصعوبات، تسعى لغة أخرى وأفكار أخرى لأن تشقّ طريقها. هذه اللغة وهذه الأفكار، والتي تمثّل أيضاً مسؤوليات جديدة، توقظ في نفسي احتراماً ليس بمقدوري ولن يكون بمقدوري، مهما كان الثمن، أن أساوم عليه. (١٢)

والسؤال الأخلاقيّ دائماً (كما هو الحال لدى كانط) مرتبط على مستوى معيّن و خاصّ جداً بقضايا تنتمي إلى حقل الایستمولوجيا والبحث المعرفي، ولا يمكن أن يُسمح لها بأن تحشّر مباشرة ضمن إطار ممارسة العقل العمليّ - بما أنّ الجبرية تكمن في حالة كملك - ولكنها تتطلّب مع ذلك التيقظ المطلق لتحديد مجالها المناسب وحدودها إذا كان على الفلسفة أن تجعل ادعاءاتها مشروعة بوصفها نوع من خطاب الفكر التحرريّ المتنوّر. من هنا جاءت فكرة ديريدا المتكرّرة: إنّ التفكيرية لاعلاقة لها إطلاقاً بتلك النماذج من الفكر التطرّف المضادّ للمعرفة الذي يدّعي بأنّه تغطّي كلّ الفروقات بين الحقيقة والزيف، العقل والبلاغة، الحقيقة والخيال، الخ، والذي سيقوم أيضاً - وبنفس الروح - بفصم أية صلة ممكنة بين مساعي البحث

عن الحقيقة وبين قضايا المسؤولية الأخلاقية.

هذه التصريحات تناهض بجلاء الفكرة السائدة بأن التفكيكية هي نوع من اللعب اللفظي المصقول والمصعد يهدف إلى تكريس لامعرفية العالم "خارج" حدود التمثيل النصي الصّرف. وإذا كان ثمة من جانب محافظ في كتابات ديريدا - كما يعتقد هابرماس^(١٣) - فهذا ليس عائداً بمحد ذاته إلى لجوئه (مثل بعض تلامذة اللاّعقل النيتشويين كبودريار) إلى خطاب ماقبل تنويري يتجاهل قيم الحقيقة والزّيف، بل بسبب تأمل هذه القيم ذاتها من خلال الإلتباه المطلق لسيورتها البنيوية ونماذج تمظهراتها النصّية. "أنا مع الضمانات، مع الذاكرة، - مع الصّيانة الغيورة لعديد من التقاليد الفكرية، وهذا لا يقتصر فقط على الجامعة أو النظريات العلمية، الفلسفية، والأدبية. أنا جوهرياً ملتزم بتلك الضمانات." (١٤) و بنفس الدرجة تحطّي تلك الفكرة الشائعة - لدى الخصوم ولدى الأتباع على حدّ سواء - بأنّ التفكيكية تحاول بطريقة ما أن تجهز على الاختلاف بين أنواع الخطاب الباحثة عن الحقيقة بشتى أشكالها (الفلسفة، التاريخ، العلوم السياسية) وبين أنواع الخطاب ذات الطبيعة الشّعرية أو الخيالية والتي لا تمظهر فيها كافق مباشر أو رئيسي للتقصّي، على الرغم من أنّ هذه أيضاً تنتمي (راجع مقالة ديريدا "ميثولوجيا بيضاء") إلى "سلسة عظيمة" من الجبريات الأنطولوجية تمتدّ من أرسطو حتى وقتنا الراهن. (١٥) "هذا لا يعني بأنني أزيل الفروق بين الأنظمة المختلفة للكتابة المتخيّلة، أو أنني أعتبر القوانين، الدساتير، إعلان حقوق الإنسان، النحو أو العرف الجزائي، أعتبرها جميعاً متشابهة مع الروايات. أريد فقط أن أذكر بأنّها ليست "وقائع طبيعية"، وبأنّها تعتمد على نفس القوّة البتيوية التي تسمح للمتخيّلات الروائية أو الإختراعات الكذوبة أو ما شابه بالخلو. (١٦)". أخيراً - ولغلاً يبقى أثر للشكّ حول هذه النقطة - دعني أسوق مقطعاً آخر يفرض فيه ديريدا صراحةً تلك القراءة لأعماله والتي مارسها نقاد خصوم ومعلّقون مابعد حداثيون على حدّ سواء. "لم يسبق لي

البتة،" يكتب ديريدا:

أنني وضعت تلك المفاهيم من مثل الحقيقة، المعنى، استقرار السياقات التأويلية موضع التساؤل الراديكاليّ إذا كانت جملة "موضع التساؤل الراديكاليّ" تعني التشكيك بأنّه يوجد أو أنّه يجب أن يوجد قضايا من مثل الحقيقة، المعنى، سياقات مستقرة للتأويل. لقد حاولت أن أطرح أسئلة - وهذه مسألة مختلفة تماماً - كنتُ أمل أن تكون راديكالية تخصّ امكانية أشياء كهذه، قيم كهذه، أعراف كهذه، استقرار كهذا (في جوهره [الاستقرار] دائماً طارئ و محدود). هذا الخطاب والتساؤل المرتبط به حول امكانية حدوده... لم يعد بوضوح ينتمي ببساطة أو بتجانس إلى نظام الحقيقة، المعنى، أو مفهوم السياق. لكنهم [أي النقاد] لم يحطّموها [الحقيقة] أو يعارضوها... "حقيقتهم" ليست من نفس نظام الحقيقة التي ينتقدون، إذ أنهم في حالات مُقرّرة براغماتياً - حيث تطلق هذه الحقيقة - يجب أن يخضعوا... إلى أعراف السياق التي تتطلب من المرء أن يبرهن، يوضّح، يحلّل مباشرة، ويتقيّد بقواعد اللغة وبعدد كبير من القواعد الإجتماعية والأخلاقية، والسياسية - المؤسساتية الأخرى، الخ. (١٧)

لقد قمت بإيراد هذا المقطع والمقاطع الأخرى بشيء من الإسهاب لأنها تقدّم شكلاً من المقاومة القصوى لتيار الفكر السطحيّ التفكيكيّ الملقّب الذي يتماشى بسهولة مع تنويعات بودريار وبلاغته النصّية مابعد الحداثوية. في الوقت الراهن يوجد عدد من المعلقين - يتأرجحون على طرفي نقيض بين "مناصر" و"مناهض" - ممن يسلّمون ببداية بأنّ التفكيكية هي حقاً نتاج، أو تظهر أو فرع متخصص من "الوضع مابعد الحداثوي"، وبأنّ خطّ النهاية الوحيد والممكن الآن على الدّرب الذي سار عليه منظّرو الأدب "التقدّميون" هو ذاك الذي يقودهم إلى هذه المنطقة الوعرة من الشكّ المعرفيّ والأخلاقيّ الشامل. من حسن الحظّ أنّ ديريدا يعطي أسباباً كافية لرفض وجهة النظر هذه عن التفكيكية، بل يتعامل معها بوصفها تبسيط هائل لبعض المقاطع

القليلة في كتاباته الأولى التي تبدو وكأنها تستدعي قراءة كهذه. ويبقى السؤال قائماً - خاصة في ضوء حرب الخليج و"رد" بودريار عليها - فيما إذا كان علينا أن ندفع الجدل مراحل عدّة إلى الوراء و نعتبر مجمل المغامرة مابعد البنيوية انحراف مزمن عن النظرية النقدية بسببه الإتكاء الجذري على "خطاب" غمطي (لغويات فرديناند دي سوسير) تسبّب تحميله على فروع نظرية أخرى بأخطاء وتخبّطات كثيرة. من هذا المنظور، يمكن بالكاد أن نستثني التفكيكية، هي التي تستلهم - و إلى درجة كبيرة - أفقاً واسعاً من المرجعيات الفكرية المماثلة وتنزع إلى قبول مماثل "للإنعاطفة اللغوية" التي تسم تحتنا الفكرية الرأهنة.

التفكيكية والدلالة النووية:

هذه القضايا لاقت معالجة رصينة ونقية بشكل يثير الإعجاب في كتاب ج. فيشر سولومون المعنون الخطاب و الدلالة في العصر النووي (١٩٨٨).^(١٨) يتخذ سولومون بشكل عام موقفاً واقعياً متيناً حيال ما يعتبره - محقّقاً بما فيه الكفاية - انحرافاً باتجاه أشكال من الشكّ المعرفي المتطرّف تبدّى في دوائر عديدة من الجدل الفكري والنظري الرأهن. بشكل أكثر خصوصيةً، يدخل سولومون مع ديريدا في حوار (طوّر في مقالة تتحدّث عن موضوعه "النقد النووي") حول فكرة تقول بأننا مقبلون الآن على مرحلة من الدمار الشامل حيث الأخطار المحدقة عالية جداً - ليس أقلّها انقراض الحياة كلّية على الأرض، بما في ذلك "الأرشيف" الإنساني للذاكرة التاريخية برمّته، والإنجاز التكنولوجي، والمراجع والمصادر الأكاديمية، وغيرها - لدرجة أنّه بات من غير المجدي تصوّر سباق التسلّح (أو نتائجه المحتملة) ضمن الصيغ العملية للعالم الحقيقي.^(١٩)

بالنسبة لديريدا فإنّ الحرب النووية دلالة "خرافية" و "خيالية": أولاً لكونها لم تحدث بعد (بالتأكيد حدثت في هيروشيما وناكازاغي، ولكنها لم

تكن ثنائية الطرفين أو حرب نووية شاملة) وبالتالي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة الإدراكية الإجرائية أو الموثقة؛ ثانياً، لكون مجرد حدوثها يترتب على إثره الإبادة الكاملة لكل هذه النظم، والانتقال إلى عالم "يُمحى" فيه الأرشيف، أو لا يبقى أحد على قيد الحياة ليعود إليه ويستشير. مرةً أخرى: إذا كان ثمة من "منطق" للردع النووي أو لإمكانية خوض حرب، فهذا لن يكون (يعتقد ديريدا) سوى منطق زائف من التصعيد الخطابي الصّرف، استراتيجية تُشنّ عبر التبادل المستمرّ للتهديدات والتهديدات المعاكسة، للحملات الإعلامية وسناريوهات ألعاب الحرب المتخيّلة، الخ. هذه لعبة تتجاوز بالضرورة كلّ حدود الحسابات العقلانية - بما أنّ خطابها مشروخ بالتأرجحات، والغموض، والتناقضات المسرحية الصّرفه - لكنها تأتي لتفعل فعلها بخلف دائرة واسعة من التأثيرات العملية "في العالم الحقيقي"، بدءاً من تصنيع وتكديس الأسلحة إلى إعادة تموضع القوات العسكرية والتمويل الهائل لبرامج البحث المتعلقة بالحروب، وما يرافقها من الإنزياحات المرافقة في توازن القوة الجيوبوليتيكية، وانتهاءً (وليس هذا أقلّها أهمية) باحتمال نشوب حرب فعلية. أو، بشكل آخر - وهنا يبدو أنه يقترب من موقف بودريار - إننا نفتقر لأية معايير لإطلاق أحكام كهذه (المقصود، التمييز بين الحرب "الحقيقية" و"المتخيّلة") في مرحلة يكون فيها الواقع الوحيد الذي يُحسب له حساب هو هذه المرحلة الرَّاهنة من التصعيد الخطابي - الإستراتيجي. عند هذه النقطة، حيث "يعلّق الحدّ ذاته"، وحيث "الأزمة، القرار، والاختيار تُسحب جميعها منّا"، يكون من العبث التّكوص إلى تلك النماذج القلبية من السّر الأنطولوجي. ما يترتب علينا مواجهته الآن هو أفق مختلف تماماً من القضايا يصعب اكتناه فحواه في ظلّ الأنساق القائمة للمعرفة والحقيقة. وهذه تتضمن ليس فقط الطبيعة اللوجستكية للحرب، جوانبها التكنولوجية والسياسية والعسكرية، بل أيضاً "العلاقات بين المعرفة والفعل، بين أفعال الكلام الإجرائية وأفعال الكلام الأدائية، بين الإختراع

الذي يجد ما كان لتوّه هناك والإختراع الذي يجترح آليات جديدة وآفاق جديدة."

في وضع كهذا، وكما يستقرأ ديريدا، لم يعد بإمكاننا امتلاك وسائل تمكّنا من التمييز بين "واقع" سباق التسلّح - أو "الدلالة النووية" - وبين تلك البدائل الخيالية أو الفانتازية التي تملّي في الوقت الرّاهن شروط ما يُدعى بالتفكير الإستراتيجي. وإذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح يصبح: من يستطيع أن يدّعي الكفاءة - النماذج الأساسية للمعرفة أو الخبرة الخاصّة - للحكم على مسائل كهذه؟ بالتأكيد ليس أولئك الذين سعوا منذ البداية وحتى الآن (مخطّطون حريون، تقنيون، ناطقون باسم البتاغون، أياد قديمة في اللعبة الدبلوماسية، إلخ) إلى احتكار هذا الخطاب من موقع الخبرة المعترف بها. "جميعهم، في الواقع، وهم قلة، في موقع اختراع، أو تفنيد أو اختلاق اجراءات و إعطاء أوامر حيث ما من نموذج جاهز... يساعدهم على الإطلاق." (٢٠) في وضع كهذا يمكن للمرء أن يفترض (مع ديريدا) أنّ الحوار النووي يجب أن يكون من الآن فصاعداً مفتوحاً أمام أولئك الذين تنحصر "كفاءتهم" - أو من كان اهتمامهم الرئيسيّ - في ميادين من مثل السيموطيقا، النظرية الأدبية، الخطاب، أو التفكيكية؛ وتلك مناهج قد تبدو هامشية تماماً استناداً إلى التقسيمات الرّاهنة للعمل، لكنها مع ذلك تكتسب أهمية قصوى في ضوء هذا الإنزياح الأخير للمعايير. "لذلك نستطيع أن نعتبر أنفسنا أكفاء،" يكتب ديريدا، "لأنّ البنية المعقّدة للإستراتيجية النووية لا يمكنها العمل بدون سفسطة المعتقد والتمثيل الخطابي للنص." (٢١) مرةً أخرى، وفي مقطع يمكن بسهولة (على الرغم من عدم صحّة ذلك) أن يُقرأ وكأنّه يبارك فرضيات بودريار مابعد الحداثيّة، يكتب ديريدا:

إنّ الخطّ الفاصل بين *doxa* و *episteme* [المقصود هنا بين "الرأي الخض" و"المعرفة الحقيقية"] يبدأ بالإتمحاء حالما يختفي ذلك الشيء المسمّى بالكفاءة المشروعة بشكل مطلق أمام ظاهرة معينة لم تعد إطلاقاً مجرد ظاهرة

تكنولوجية - علمية، بل ظاهرة تكنولوجية - عسكرية - ديبلوماسية قلباً وقالباً، والتي تفسح المجال "للرأي" أو "الأكفاءة" بالتدخل حتى في حساباتها.^(٢٢)

كل ذلك يمكن أن يقود المرء إلى الاستنتاج بأنّ التفكيكية هي بالفعل كما يرغب خصومها من أمثال سيرل وهايرماس في تصويرها: شكل من السفسطة اللفظية المحيرة يمكنها أن تحيل أيّ شيء (عما في ذلك الحرب النووية) إلى طحين في طاحونتها "النصّية" المزيّنة جيّداً.

لا يتفق سولومون تماماً مع هذه القراءة، على الرغم من أنّه ينظر إلى مقالة ديريدا كمثال لهذا الإنحياز المهيمن، المضادّ للواقع، السائد بين أوساط نقّاد النظرية الأدبية اليوم. إنّهُ يقدّم كبديل عنها (عن طريق النقد) نموذجاً من "الواقعية الإحتمالية" مرتكزة على مقولة (مستنبطة من أرسطو) فحواها أنّنا نستطيع أن نمثّل معرفة عن الأشياء، العمليات والأحداث في العالم الواقعي من خلال القبض على الإحتمالات الكامنة الموجودة في أية حالة معطاة، بمعنى، المستقبلية المعيّنة التي قد تصبح إليها الأشياء - أو تتفق عنها الأحداث - تماشياً مع نظم مدركة لتوّها ذات طبيعة سببية مقصودة، استقرائية وعقلانية. لا يوجد هنا متسع لإعطاء تلخيص وافٍ لكلّ ملابسات الحوار التي يستحضرها سولومون في الدفاع عن هذا الرأي البعيد عن الموضة الدارجة. إنّهُ يشقّ طريقه عبر أفق كامل من المواقع النظرية التضادّية، بدءاً من التفكيكية وانتهاءً بتحليل فوكو للخطاب، وبالبراغماتية الجديدة، ونظرية استجابة القارئ، والفلسفة التحليلية (أو بعض من تنويعاتها التي تنتهي، كما عند كوين، بتأكيد نموذج معين من "الأنطولوجيا النسبية").^(٢٣) أفكار كهذه تكتسب مصداقيتها، يقول سولومون، نظراً للمشاكل الواضحة التي تعاني منها الابستمولوجيا الواقعية الكلاسيكية - نظرية للمعرفة والتمثيل - حيث تمركز ادعاءاتها على الإحتمال المفترض بالفوز بتشابه دقيق ومواز بين المفاهيم و"حقائق" التجربة، أو بمعنى آخر بوضع هذه المفاهيم على محكّ

الواقع الموضوعي في العالم الحقيقي. بالطبع، سرعان ما ينهار هذا الافتراض حالما يواجه مقولات ترى أنّ "الحقائق" توجد فقط على شكل ادعاءات فصيحة للحقيقة، تأكيدات لا تتحلّى بأية مصداقية بمعزل عن اللغة - أو إطار الافتراضات المشرّعة - التي تمنحها ذلك الدور الريادي. وهكذا، قد يبدو من الهراء الافتراض أنّه من غير الممكن تحقيق توازن أدقّ - "تراسل" مطوّر بين اللغة والعالم - عبر عقد مقارنة بين معتقداتنا التي تنتمي إلى حيّز الحقائق الموضوعية المعطاة بشكل مسبق وبين مختلف الافتراضات، نظريات الواقع، الالتزامات الأنطولوجية، بنى التمثيل اللغوي، أو غيرها، بحيث يشكّل هذا محكّاً لذلك. لأنّ موقفاً كهذا يتجاهل الفكرة الواضحة بأنّ "الحقائق" تتركز بشكل كليّ على نماذج من البرهنة أو الأحكام الإسنادية، وعلى ادعاءات الحقيقة التي لا يمكن عزلها عن اللغة ومن ثمّ إعادة استخدامها - كما يظنّ الواقعيون السذج - من أجل تبيان اللاتوازن بين الأشياء كما تبدو وبين الأشياء كما هي في الواقع.

ينتقد سولومون بشدّة هذه التمظهرات الدّارجة من الفكر التناسبيّ أو البراغماتي الجديد. بمعنى أنّه يقبل بالموقف النموذجي المضادّ للواقعية الساذجة - الدائرية المتضمّنة في أية إحالة إلى "الحقائق" كمقياس للحقيقة الموضوعية في العالم الحقيقي - لكنّه ينفي أنّ رأياً كهذا يسعى لأنّ يتبنّى نظرية إجمالية مضادّة للواقع، أو موقفاً من الشكّ الجذريّ حيال أيّ ادعاء للحقيقة كائناً ما كان. لأنّ معتقدات كهذه تستند إلى الفكرة المغلوطة القائلة بأنه بإمكاننا الحصول على المعرفة (معرفة حقيقية وموثوقة) من خلال الدراية المباشرة والميدانية بالكيفية التي تكون فيها الأشياء مستقلة عن المفاهيم الوسيطة، وعن بنى أو نظم التمثيل. وبما أنّ معرفة كهذه هي بوضوح مستحيلة - بما أنّ "الحقائق" متجذّرة في/ ومن خلال اللغة - فهذا بالضرورة يؤدّي إلى انهيار النظرية الواقعية، وكلّ ما يترافق معها من محاولات لبعثها من جديد بالعودة إلى مقولات دائرية ماثلة مرتكزة على نفس الفكرة الواهمة بأنّ الحقيقة نوع

من التراسل أو أنّ اللغة وسيلة تزوّدنا بمقاربات صحيحة، ميدانية ومباشرة، بين المفاهيم من جهة وبين حالات العالم الحقيقي من جهة أخرى. هذا تماماً موقف رجل القشّ الذي يحاول مفكرو مابعد البنيوية وما بعد الحداثة والبراغماتيون الجدد وآخرون الإجهاز عليه. لكنّ الشيء الذي فشلوا بإدراكه - وفي حالة كحالة رورتي، ما رفضوه استناداً إلى أرضيات مشوّشة وغير كافية - هي فكرة أنّ ادعاءات الحقيقة في الفلسفة (وتلك فكرة مألوفة منذ كانط، وسبق وتناولتها مدارس تحليلية مختلفة وبطرق عدّة) لا تسقط أو تنجح بالإستناد إلى قضية الإقتراب المباشر والحّي من العالم، وبأنّ المرء بإمكانه دائماً أن يدافع عن موقف نقدي واقعيّ دون الرجوع إلى مبادئ تستلزم أيّ نوع من الالتزام الأنطولوجي الساذج، وبأنّ العدمية الراديكالية المستشرية اليوم في صفوف منظّري الأدب ليست سوى نتيجة لـ "الإنعطاف اللغوي" التي استثمرت إلى درجة أصبح الواقع معها حصرياً ظاهرة نصّية. (٢٤)

بالنسبة للبعض من مفكّري مابعد البنيوية والآخرين ممن لهم قناعات دوغمائية رديفة فإنّ أيّ تيار فكريّ مضادّ - أيّ دفاع عقلائي عن ادعاءات الحقيقة في الفلسفة أو النظرية النقدية - يُرفض جملة وتفصيلاً على اعتبار كونه استنهاض يائس لعادات التفكير "التنويرية" البائدة. إذ، وفي أحسن الأحوال، من ذا الذي يريد أن يتمسك بأفكار كهذه (أو، الأسوأ من ذلك، من يجرؤ على التخيل بأنّها أفكار تمتلك أية أرضية - أرضيات فلسفية - تحديداً) بعدما يكون قد قرأ مقاطع مغرية عند سوسير، بارث، ديريدا، بودريار، الخ؛ من غير المعقول أن تقدّم مابعد البنيوية نفسها كنموذج آخر من المعتقدات الأرثوذكسية التي تسوّق نفسها باستمرار، والتي لا يستند تماماً نجاحها بين أوساط منظّري الفكر والأدب في العقدين الأخيرين على مناقبها الفكرية بقدر ما يعتمد على عزلتها التامة تقريباً عن فلك الحوار الفلسفيّ المطّلع والمراجعات النقدية القديرة.

لقد كان سولومون موارباً قليلاً ولكنّ تحليلاته تشير بوضوح إلى اتجاه

مماثل. هذه التحليلات تنفرد بميزة واحدة على الأقل، تتعلق بأغراضنا الحالية، وهي إثارة هذه القضايا حصراً ضمن سياق مناقشة الحرب كموضوع لمعرفة محتملة، عوضاً عن مقاربتها كدلالة مزيفة "خرافية" أو "ما فوق واقعية" تتجاوز كلّ حدود الإكتناه المعرفي الإنساني. إنّ مقولات سولومون معقدة في تفاصيلها لكنها جلية في خطوطها العامة لكلّ شخص لم يؤسر ذهنه كليةً بهرجات الموضة الفكرية الراهنة. "ما أقترحه هو أنّ اكتناهنّا... للدلالة النووية لا تحدّه فقط مخيلتنا الأرشيفية بل معرفتنا لعالم يتجاوز حدود الأرشفة أيضاً، عالم حقيقي في ارهاصاته الكامنة وتشكّلاته المتحقّقة."^(٢٥) هذا يعني أننا نستطيع أن نغلن ونحكم في مسائل كهذه انطلاقاً من معرفة يمكن أن تتجاوز آية إحالة مباشرة على حقائق القضية – أية فكرة عن التراسل المباشر (*adaequatio*) بين اللغة والعالم – ولكنّها، رغم ذلك، معرفة تستجيب لقدر معيّن من الضمانة المعرفية المعبرة عن الحقيقة. وكما يعبر سولومون:

الواقع الذي تشير إليه الدلالة النووية... هو، في المصطلحات الأرسطية، واقع احتماليّ مثلما هو واقع حقيقيّ. الدلالة النووية، بمعنى آخر، تشير إلى تمّظهر وضعي حقيقيّ من الحالات السياسية والتكنولوجية التي تحمل في داخلها ارهاصاتّها الإحتمالية الملموسة باتجاه تطوّر مستقبليّ. إنّ مستقبلية الدلالة النووية مرهونة بالحاضر، ليس فقط عبر رباط الإحتمالية المنطقية بل أيضاً عبر نموذج معيّن من الإرهابية الإجرائية، إرهابية يمكن حساب أبعادها من خلال حساب التفاضل التابع للإحتمالية.^(٢٦)

هذا لا يعني بأنّ سولومون يأخذ بناصية المعتد الأرسطي بمجمله، بما في ذلك افتراضاته التلولوجية والتزاماته الأخرى التي قد تجري بوضوح عكس موقفه النقدي – الواقعيّ. إنّ ما يريد انقاذه – ويدافع عنه بصفته يحمل مشروعاً ما من منظور راهن – هو مقولة أرسطو بأنّ صعوبة التنبؤ بالأحداث المستقبلية يجب أن لا تكون سبباً للشكّ يطل معرفتنا بالوقائع

الراهنة ومخلفاتها المحتملة أو المرجحة. لذا يسوق المقطع المشهور من كتاب (التأويل *De Interpretatione*) حيث يقوم أرسطو بالتمييز بين قضايا الضرورة المنطقية وقضايا النتائج الوجودية في العالم الحقيقي. "إن صراعاً مجرياً [أو يمكن أن نقول حرباً نووية] يمكن أن يحدث غداً أو لا يحدث"، يوضح أرسطو، "ولكن ليس من الضرورة أنه سيحدث غداً، كما أنه ليس من الضرورة أنه لن يحدث." (٢٧) ولكن من الخطأ أن نستنتج انطلاقاً من هذا أن العقل يقف عاجزاً في وجه أمور غير مؤكدة كهذه، أو أننا ببساطة لن نكون في موقع يتيح لنا استخلاص عبر من واقعة راهنة نحملها على حدث مستقبلي استناداً إلى بعض النظم المكتشفة، والتكهنات العقلانية، ووضع النتائج المحتملة في الميزان، إلخ. لأن غياب أي ناظم منطقيّ تحديداً (أي استدلال) للضرورة ليس له أي تأثير على تلك الأشكال الأخرى من العقلنة الإستقرائية المشروعة.

مقطعان آخران من كتاب سولومون يمكن أن يساعدنا أكثر في توضيح هذه النقطة. من جهة أولى، "يترتب على المستقبل، يقول أرسطو، إرساء الحقيقة الافتراضية لتوقعاتنا، لكن توقعاتنا ذاتها، كلماتنا، لا تستطيع أن تحدد الحقيقة من الداخل، لا تستطيع أن تقفز من حيز الكلمة إلى حيز الفعل، لا تستطيع أن تلغي الاختلاف بين تطابقات معرفتنا وبين الواقع الذي نشد معرفته." (٢٨) في حالة كهذه، يمكن أن يتراءى لنا بأن المتشككين على صواب. وبأننا نفتقر لأية أرضية - لأية ضمانة محتملة - للتنبؤ بوقائع مستقبلية استناداً إلى ملاحظتنا الراهنة. الأنكى من ذلك: يمكن للمرء أن يعصر مقولات أرسطو أكثر ويقترح، بنفس طريقة الموضة النصية ما بعد الحداثة، أن هذه العدمية يجب أن تنسحب ليس فقط على الوقائع المستقبلية بل وعلى الحالات القائمة لقضايا العالم الحقيقي، بما أنه هنا أيضاً لا توجد أية ضمانات توحى بأن "تطابقات معرفتنا" (أو "الحقائق" المعبر عنها في لعبة لغوية معينة) تتشاكل بالضرورة مع "الواقع الذي نشد معرفته." ولكن هذا ببساطة ليس صحيحاً،

كما يشير سولومون، بما أنَّ الغياب المطلق لأية أرضية منطقية للتنبؤ بالمستقبل (أو لمعرفة الحقيقة الكامنة وراء الظواهر الراهنة) لا تقدّم إطلاقاً أي سبب للتشكيك بإمكانيتنا على تأويل الأحداث والوصول إلى فهم أفضل بالإستناد إلى قراءة عقلانية استدلالية ذات منحى احتمالي. "هذا.... هو التحدي الحقيقي الذي تقدّمه الدلالة النووية للنقد، تحدّي لتحليل الطرق التي تتواشج فيها الكلمة مع العالم، للكيفية التي تجسّد فيها معرفتنا ارهاصات عالم هو في الواقع حقيقي، ويستمرّ خارج حيز خطابنا، حيث المعنى يشكل أرضية له." (٢٩)

إنّ تحفّظي الوحيد على كتاب سولومون هو أنّه يعتبر ديريديا من المثليين الرئيسيين لنفس التيار المضادّ للتثويرية، في حين أنني - ولأسباب شرحتها آنفاً - أنظر إليه كمفكرٍ يقاوم أعمق استنتاجات تلك النزعة عدمية ومكرراً بالرغم من أنه (وهذا لا يُنكر) يتبنّى موقفاً قوامه الشكّ المبدئي حيال ادعاءات الحقيقة التي يطرحها فكر "التثوير" الكلاسيكي. يعبر سولومون أوضح تعبير عن موقفه ذاك في المقطع التالي، طارحاً قضية "المتافيزيقيا الإحتمالية" (أو نموذج من "الواقعية الإحتمالية") ضدّ ما يعتبره تبني ديريديا بشكل جذري لطرح نصّي مضادّ للواقعية. هذه "المتافيزيقيا"، يكتب سولومون:

لن تكون نفسها الواقعية الكلاسيكية، لأنّ الإحتمالية ليست هوية ساكنة وكونية بشكل ماورائي. إنّها دينامية. إنّها حقاً نهبٌ للعب. ولكن هذا اللعب ليس "لعباً حرّاً" وبلا حدود. إنّهُ وضعياً مشروط بتخوم، ودينامياته يمكن تحديدها فقط ضمن ظروف معيّنة. بمعنى من المعاني، الواقع الأنطولوجي للاحتمالية ما يقبع بشكل أو بآخر بين الهوية والاختلاف، بين جبرية كونية واللعب اللامحدود للاختلاف، متبدّياً لنا في هيئة نزعات اجرائية، تؤسّس بالضرورة تميزاتنا بين المعتقدات عوضاً عن تعليق أو تجميد قراراتنا. (٣٠)

حتى هذه النقطة، يمثل هذا بلا شك تعليق لا إجحاف فيه، بما أنّ مقالة ديريدا تلعب بخطاب معيّن دارج للأزمة، وبـ"لهجة انبعائية" (نستخدم عبارة هو، نفسها مأخوذة من كانط) والتي يمكن أن تنحرف بسهولة باتجاه نوع من التبجح العلمي الذي يشوّه قسماً كبيراً من السّجال الجاري حول ما يُدعى بـ "النقد النووي". على المرء أيضاً أن يعترف بأنّ ديريدا يترك نفسه معرضاً لاتهام من هذا النوع عندما يكتب عن سباق التسلّح النووي معتبراً إياه ظاهرة "نصّية بشكل خرافي"، تتجاوز بكثير حدود التجربة في العالم الحقيقي (أو الحسابات العقلانية) لدرجة أنّه يمكن النظر إليها في ضوء التسامي الكانطوي، وفي ضوء "كارثة" تهدّد كلّ شكل من أشكال المعرفة والتمثيل. هذا هو السبب، كما يعلّق ديريدا، الذي يجعل "واقع العصر النووي وخرافة الحرب النووية أمران مختلفان، لكنهما ليسا شيئان منفصلان. ... إن الحرب (بكلام آخر الخرافة) هي التي تقف وراء جهود الحرب الخرافية هذه، هذا الرّهان الجنون على الأسلحة المعقّدة، هذا السباق المتسارع في البحث عن السّرعَة." (٣١) وثمة مقاطع أخرى في هذه المقالة يمكن إدراجها ضمن سياق التيار النصّي مابعد الحدائي، أقصد الفكرة القائلة بأننا نفتقر للموارد - أية وسائل مفهومية، نقدية أو أخلاقية - من أجل تمييز "الواقع" عن أنظمتها المختلفة من بدائل فانتازية أو خيالية.

إلى هذا الحدّ يبدو سولومون محقّاً في طرح مؤداه أنّ التفكيكية "تعلّق" التمييز بين الحقيقة و الزيف، وتعلّق القضية الأخلاقية المنبثقة جرّاء العلاقة بمسائل الضمانات التي تعبّر عن الحقيقة. في الواقع، يذهب ديريدا إلى أبعد من ذلك ويؤكد بأنّ التفكيكية "تنتمي إلى العصر النووي... وليس إلى عصر الأدب". بما أنّها متورّطة بحالة اللاّقرار الجذرية التي تسم ادعاءات الحقيقة برمتها في مرحلة يكون فيها استمرار الأرشيف - أو المعرفة، الثقافة، الأدب، العلم، والحياة الإنسانية للعالم - مهلّكٌ بحرب سوف تبيد بشكل شامل سجلّ الحضارة المنجز حتى هذه اللحظة. انطلاقاً من هذا سوف يخرج بنتيجة -

وبتحريف غريب (هذا إذا لم نقل "سخيف") في الطّرح — مؤدّاها أنّ "الدلالة النووية" يجب أن تكون بالتالي نصيّة قلباً وقلبا، تنتج عند نقطة معينة من أزمة انتقالية يكون فيها "الواقع" عرضةً لنوع من الإرجاء الراديكالي يحدث أثناء القراءة التفكيكية للنصوص الأدبية. إذا كانت كلمة "أدب" هي الاسم الذي نمنحه لتلك الكتابات التي يكون "وجودها، احتماليته، ومغزاها، مهدد بشكل راديكالي بالكارثة النووية لأوّل وآخر مرة" فهذا التفكير بالتالي — بالنسبة لديريدا — يتيح لنا أن نعي "جوهر الأدب، تقلقله الراديكالي، والشكل الراديكالي لتاريخانيته." (٣٢) باختصار، إنّ أفضل الطرق التي يمكن أن نسلكها لمقاربة التناقضات المخارقة للخطاب النووي — "افتقاره الشديد لأيّ معيار" يحيل إلى قوى الحكم العقلي والمعرفي لدينا — هي من خلال قرائته كمثال نموذجي لأزمة المعرفة والتمثيل اليوم، أزمة تنبأت بها منذ أمد بعيد كتابات الشعراء، والروائيين، والنقاد النخبويين. لذا "نستطيع من الآن فصاعداً أن نوّكد،" كما يعبر ديريدا:

بأنّ تاريخانية الأدب عصرية الطابع قلباً وقلبا، أو أنها بنويّاً غير منفصلة عن ذلك الشيء المسمّى بالحقبة النووية (وبـ "الحقبة" النووية أعني ذلك الفاصل الذي يعلّق الحكم قبل اتخاذ القرار النهائي). العصر النووي ليس حقبة ماء، بل هو الفاصل المطلق، إنه ليس المعرفة المطلقة ونهاية التاريخ، إنه فاصل المعرفة المطلقة. (٣٣)

من هذا المنظور تتجلّى التفكيكية بشكل واضح كنوع من الخطاب "قادر" على التعامل مع تخطّيات الفكر العقلاني هذه، ومع أعراض تلك الأزمة المعممة في نظام المنطق، اللغة، والتمثيل. وهي ستفعل ذلك، تماماً إلى الحدّ الذي تتخلّى فيه عن كلّ صيغ المعرفة الصادقة أو المسؤولية الأخلاقية، وتُظهر نفسها قادرة على "تأجيل" قضايا كهذه باسم مأزق نصّي أو بلاغي يتجاوز حدود العقل النقديّ "المتنوّر".

كما كنت أقول، ثمة مقاطع لدى ديريدا تستدعي بشكل إيجابي قراءة

كهذه. إنّها المقاطع التي وجدت وقعاً أكبر لها - وهذا ليس مدعاةً للدهشة - بين أوساط منظّري الأدب ممن يغامرون في هذا الحقل من "النقد النووي"، "متعاملين مع كلّ شيء (بما في ذلك الحرب، الدمار الشامل، وسباق التسلّح) كمجرد "نوع آخر من الكتابة"، كأرشيف نصّي يفتح آفاقاً جديدة ومدهشة للتفكيرية البلاغية.^(٣٤) لقد كان سولومون محقاً بتوجيه نظرة باردة على تلك الأيقونات النصّية. ولو كان هذا هو الجانب الوحيد أو الغالب في نصّ ديريدا فلن يستحقّ منا عندئذٍ دقيقة واحدة من الإلتباه الجدّي. ولكن ثمة قراءة أخرى لمقالة ديريدا، كما ذكرت آنفاً، لن تركز كثيراً على هذه المقاطع ذات الطابع البلاغي العالي بل على بنية طرح يناقض تماماً هذا النوع من التأويل، والذي يصرّ على ضرورة الحفاظ بشكل مطلق على أعلى معايير المثانة والعقلنة الفلسفية، حتى ولو في وجه مأزق نووي يبدو وكأنّه - من خلال القراءة الأولى - سوف يطل مفعول هذه المعايير جميعاً. في ضوء هذه المقاربة، عمل ديريدا على جعل خطاب النقد التنويري أكثر راديكالية (لم يهجره تماماً)، مستجوباً "مثله اللامفكّر بها" - نقصد تناقضاته والبؤر السوداء في فرضياته المهزوزة - في الوقت الذي ظلّ يحترّم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة.

إذن: "من هو الأكثر إخلاصاً لنداء العقل، من يسمعه بأذن صاغية... ذاك الذي يستجيب، طارحاً أسئلةً بالمقابل، ويحاول أن يفكّر من خلال احتمال تلك النداءات، أم ذاك الذي لا يريد أن يسمع أيّ سؤال حول مبدأ العقل؟"^(٣٥). بالطبع هذا سؤال خطابي لا يتطّهر جواباً، وسؤال يجب إلى حدّ ما قراءته بشكل تهكّمي، إذا إخذنا بعين الاعتبار ما قاله ديريدا في مكان آخر حول الأزمة التي تؤثر الآن على كلّ أشكال وصيغ التفكير العقلاني. تلك ستكون المرحلة أو الفاصل الذي يصفه ديريدا، حالة الحكم المؤجّل بشكل راديكالي - أو غياب شتّى القواعد، المعايير وسبل القرار - أفرزه ظهور هذا التهديد الذي لا سابقة أو حدّ له. ولكن على المرء أن يتذكّر

تعليقه في مكان آخر ، مؤداه أن "النقد النووي"، مثله مثل النقد الكانطي، هو فكر في حدود التجربة بوصفه فكر المحدودية." (٣٦). ومرة أخرى، وفي سياق مختلف قليلاً يقول: "وحتى مبدأ الحيرة (و... تأويل معين للأقرار) يستمرّ يفعل فعله داخل إشكاليات التمثيل وضمن علاقة الذات بالموضوع." (٣٧) إذا أخذت هذه التصريحات مجتمعة فإنها لا بد وأن تكشف عن انخراط مستمرّ في شروط الحقيقة وفي القيم الأخلاقية لفكر عصر التنوير، مهما تكن درجة المعوّق المفهومي - أو الضغوطات المتصاعدة للمعتقد اللاعقلاني - التي تخضع له هذه القيم في مرحلة كُرست لمنطق التصعيد النووي الإستراتيجي الزائف.

كانط، ديريدا، ليوتار

بلا شكّ سوف يعارض التفكيكيون الصّرف أن يربو هذا إلى قراءة مزدوجة لأعمال ديريدا، أي إلى قراءة تحاول عبثاً أن تفصل بين الطّروحات المشروعة أو الجوهرية وتلك المقاطع ذات البلاغة "النصّية" المجردة، وبالتالي تعود القهقري إلى أكثر الافتراضات الفلسفية سذاجة وأكثرها بعداً عن التفكيك. لذلك من الأفضل لي أن أقبض على الشّوك وأعترف بأنّ طروحاتي تتجه تماماً في هذا الاتجاه، ليس فقط في هذا الكتاب بل في كلّ شيء كتبت عن التفكيكية في السنوات القليلة الماضية. من جهة أولى، ثمة هذا الجانب في تفكير ديريدا - جانب يطغى بشكل لا ينكر في مقالته عن "النقد النووي" - يستثمرُ جلّ المواضيع الخطائية المستهلكة في خطاب مابعد الحداثة الرّاهن إلى درجة تبدو معها التفكيكية وكأنّها لا تقدّم شيئاً سوى تنويعات ماهرة على الموضوع النمطيّ. إنّ هذا الخطّ من التفكير هو الذي قاد ديريدا لكي يعلن - بكلّ جدّية على ما يبدو - بأنّ "المرحلة النووية" هي أيضاً العصر الذي يصبح فيه الأدب (تقلقه الراديكالي والنموذج الراديكالي لتاريخانيته) الوسيلة الوحيدة لتمثيل "واقع" يقع خارج كلّ قوى الإكتهاء العقلانيّ أو

الفهم المفهومي الدقيق. وقد أفرز أيضاً سلسلة موازية من الاستنباطات التعسفية (والبهلوانية أيضاً)، من قبيل الفكرة التي تقول: بما أن الأدب لا يستطيع أن "يعيش بعد زوال" الأرشيف، وبما أن الحرب النووية تهدد بإبادة ذلك الأرشيف دوغماً أثر، فإن الأدب، تبعاً لذلك، سيكون من الآن فصاعداً رديفاً "للدلالة النووية" والتي تمثل نفسها مفهوماً خيالياً أو خرافياً زائفاً خارج كل اعتبارات المسؤولية الأخلاقية في العالم الحقيقي. من هذه الزاوية، لا يوجد أي معيار على الإطلاق يميز بين الطروحات "الجيدة" وتلك "السيئة" في الموضوعة النووية. بما أن ادعاءات الحقيقة لم تعد هي السؤال المطروح - بما أنها أضحت من الآن فصاعداً مجرد قضية استراتيجيات تتناهبها ألعاب حرب متخيلة، مناورات لفظية، تهديدات بلا سبب أو حد، الخ - فهذا يربط علينا بالتالي التخلي عن كل تفكير ضمن أطر تلتزم بمعايير بائدة للمعرفة.

يطرح ديريدا هذه النقطة في سياق الفكرة القائلة (سوقها في البدء كاسبر واينبرغر، ومن ثم أعتمدت لوهلة وجيزة من قبل بعض الإستراتيجيين في إدارة ريغان) بأن الولايات المتحدة سيكون لها الغلبة في حال نشوب صراع نووي محدود، وبالتالي تستطيع الإستمرار في اعتماد سياسة "الردع" للحيلولة دون تفاقم الحرب "المحدودة" وتحولها إلى مجابهة شاملة. إنها لفكرة سخيفة، دون أدنى شك، بما أنه، وكما يذكرنا ديريدا، "في حال وقوع حروب وحصول تهديد نووي، فهذا عائد إلى أن "الردع" ليس له "معنى أصلياً" ولا معيار.... "المنطق" الذي يتبناه الردع هو منطق الإنحراف والإنتهاك، فإما أنه تصعيد خطابي إستراتيجي أو لاشيء على الإطلاق.^(٣٨) ولكن إذا كانت نظرية واينبرغر مجرد وهم خطابي - "سياسة" لا يمكن تطبيقها تحت أي من الظروف المعطاة على أرض الواقع - فإن نفس الأمر ينطبق على الطروحات الأخرى، والتي هي، جداراً، الأكثر "عقلانية"، (هذا ما يعتقد ديريدا) كان قد سنها منتقدو الخط الأمريكي الحالي. هؤلاء النقاد

يحتجون أنه ما من براهين قُدمت حتى الآن - أسباب مقنعة، طروحات توضيحية أو سبل عقلانية للقرار - يمكن أن تبرّر فكرة "الغلبة" المستحيلة في مجابهة نووية محدودة من خلال تطبيق نظرية الردع النموذجية. إنهم يفترضون بأنّ مبدأ العقل مازال صالحاً، وأنّ النقد النووي - مثل أيّ شيء آخر - يجب أن يكون خاضعاً لنفس القواعد الأساسية للتماسك العقلاني، وغياب التناقض، والمقدرة الإستشرافية، وما إلى ذلك. على العكس، يقول ديريدا: "لا يوجد براهين في هذه المنطقة... ثمة برهان واحد فقط، الحرب، وهي لا تبرهن على أيّ شيء. الشيء الوحيد الذي يمكن للخطاب المعارض أن يقدمه كبديل لمبدأ "ريغان" هو مبدأ آخر، هيرمينيوطيقته الخاصة وخطابه الخاص".^(٣٩) لا يوجد فائدة كبيرة تجني من مناقشة النقاط الدقيقة للأسلوب - أو من انتقاد فكرة "الردع" كنوع من التفكير الإزدواجي السفسطائي - إذا كانت مفارقات الخطاب النووي سوف تحيل جميع هذه القضايا إلى دائرة التأرجح الخطابي. في الحقيقة، سوف يظهر من خلال ملاحظات ديريدا في هذا المنحى أنّ المعيار الوحيد "للكفاءة" بالنسبة للنقد النووي هو الرغبة بإطلاق سراح التكهّنات والتخلّي عن أية فكرة للحكم على القضايا من منطلق طبيعتها الإجرائية في العالم الحقيقي.

ولكن ثمة قراءة أخرى محتملة للمقالة، كما أسلفت، تعمّق صلتها - مهما تكن هذه الصلة معقّدة ومشروطة - بقيم النقد الكانطي المتنوّر. إنّ ديريدا يستمرّ بطرح الأسئلة الثلاثة المركزية في فلسفة كانط (ماذا يمكن أن نعرف؟ ماذا يجب أن نفعل؟ بماذا يمكننا عقلياً أن نتفاعل؟) ولكنه يفعل ذلك من منطلق استبطان تاريخي وسياسي - اجتماعي مشدّب لا يسمح لتلك الأسئلة بأن يُجاب عنها بطريقة تماثل مقياس كانط للتفاوت المبدئي.

بالطبع يمكن دائماً أن يُقال بأنّ فحوى هذه الأسئلة كان دائماً بعيداً عن التطبيق المباشر. كانط نفسه - في نقده الثلاثي - كرّس وقتاً طويلاً وهو يناور لمنع أيّ خلط محتمل بين حقول الفهم المعرفي والعقل العملي. وقد كان

حريصاً أيضاً على التمييز بين ادعاءات الحقيقة التي تفترض وجود أرضيات ثابتة (إجرائية أو مفهومية) وبين "أفكار العقل" التي لا يمكن أبداً برهنتها أو إثباتها بالإستناد إلى معايير مشابهة، بما أن مرجعيتها المطلقة تحيل إلى عالم حسّي (*sensus communis*) أو "فلك عام" من القيم الأخلاقية والإجتماعية المتنوّرة التي لن تخسر إطلاقاً شيئاً مما تحتزنه من قدرة تنظيمية لمجرد فشلها في التحقق ضمن شروط العالم الحقيقي^(٤٠). لقد فتح هذا لبعض المعلقين الحاليين (بينهم ليوتار) الطريق لقراءة مابعد حدثية لكانط تركّز على المغايرة المطلقة - الإفتقار إلى أية أرضية مشتركة للحكم - بين مختلف "أنظمة العبارة"، "الخطابات"، أو "العاب اللغة" المعنية^(٤١). من وجهة النظر هذه ينشأ تعسّف محتمل وكبير مردّه أنه قد يتخطّى نظام عبارة معيّنة الحدّ أو يهدّد بضمّ أراض مجاورة، كأن، على سبيل المثال، تفرّد الإدعاءات المعرفية للحقيقة (أو أحكام الحقيقة والزيف) بالسلطة القضائية ضمن نطاق الحوار الأخلاقي أو السياسي - الإجتماعي. إنّ تأثير قراءة كهذه سيكون بالتالي وضع إسفين - أو مبدأ من اللاتناسقية الصرّفة - بين مختلف أنظمة المعرفة والحكم حيث أن العلاقات فيما بينها لدى الكانط هي في واقع الأمر إشكالية (بما أنّها موضوع لجدل متنوّع المناهج) ولكنّ كانط، وعلى نقيض ليوتار، مايزال يراها قادرة في النهاية على إصدار حكم قضائيّ عقلاني. نتيجة أخرى تنبثق بوضوح من معالجة ليوتار لمبدأ التسامي الكانطي - النقطة القصوى للمعرفة والتمثيل - بوصفه موضوعة تتخطّى أهميتها بكثير نطاق الحكم الجماليّ. التسامي، كما نظر له كانط، يعمّق إحساسنا بالمسافة التي تفصل ادعاءات الحقيقة الأخلاقية عن تلك ذات الطبيعة المعرفية، أو بين أنواع الحسّ الحسّي التي يمكن أن تخضع لمفاهيم ملائمة (بطريقة الفهم النظريّ) عن أحكام تنتمي إلى حقل أفكار وقيم أو مبادئ "ماوراء حسّية"^(٤٢). وهكذا، يتجلى التسامي لدى ليوتار كهامش لمغايرة راديكالية تستوطن خطاباتنا عن الحقيقة والقيمة، أو أنواع التعسّف التي تنتج لاحالة

عندما يسعى "نظام عبارة" معيّن لاحتكار الحوار بمجمله.

على مستوى القراءة السطحية لا يوجد اختلاف كبير بين مقاربات ليوتار وديريدا. لهذه المسائل. إذ كلاهما يسعى لجعل العلاقة بين هذه الملكات المختلفة للمعرفة والحكم أكثر إشكالية بحيث تستطيع أن تدّعي بأنّها - بطريقة كانطية أكثر تطرفاً - قادرة على تزويدنا بأرضيات مسبقة لتحديد قوى وحدود السير المعرفي، العقل العملي، والفهم الجمالي، وما إلى ذلك. علاوة على ذلك، كلاهما يطارد هذه الأسئلة إلى النقطة التي تظهر معها اللغة (أو النصّية) كأفق مطلق، أو كحقل لادعاءات، محلية متنافسة، للحقيقة، حيث أنّ طبيعتهما خطائية صرفة، ومشروعيتها لا يمكن أن تتعدّى حدود الزخم الأدائي أو الإقناعي. وهكذا، بينما يتكئ ليوتار بشكل عريض على مبدأ ويتغنشتين حول "ألعاب اللغة" و"نظام العبارة"، الخ، يثير ديريدا نفس النقطة عبر مساءلته للصيغة التأسيسية لفلسفة كانط مبيّناً كيف أنّ طروحاتها تقوم، إذا صحّ التعبير، بتفكيك نفسها من خلال اللعب الذي يمارسه منطق ("تكميلي" *supplementary* أو "فرعي" *parergonal*) يشرح مختلف التمييزات والمصطلحات التي يسعى كانط جاهداً إلى تكريسها.^(٤٣) يتناغم هذا بالتأكيد مع نموذج محتمل ومعين لقراءة مقالة "النقد النووي" والتي ستغلو في ضوئه هذه المقالة مثلاً للمقاربة النصّية مابعد الحداثوية مقنونة إلى أقصاها الشاهق، متخلّية عن كلّ أمل يمكن من خلاله أن يُعالج الموضوع ضمن صيغ العالم الحقيقي أو صيغ المسؤولية العقلانية، ومتبنّية "لهجة رؤيوية" - خطاب التسامي النووي - من أجل تعزيز هذه الرّسالة اليائسة.

ولكن قراءة كهذه تتجاهل معاً المنطق البنيوي لطروحات ديريدا والمقاطع المتعدّدة (بعضها تمّ الإستشهاد به آنفاً) التي يعارض فيها بوضوح أية فكرة تتخلّى عن بروتوكولات، أو معايير، أو شروط المشروعية التي يستند إليها الحوار الفلسفي العقلانيّ. وهكذا، إذا تبين أن "منطق" الردع هو ضرب من الهراء - مبدأ لا يمكن التكهن بنتائجه دون الوقوع بكلّ أنواع التناقضات

السخيفة - عندئذ فإنّ هذا الطّرح بالضرورة يفترض وجود أراضيات بديلة أكثر عقلانية للحكم تتوضّح من خلالها الفكرة. مرّة ثانية: إذا كانت الحرب النووية "في الوقت الرّاهن مجرّد خرافة، أي، أمر يمكن للمرء أن يتحدّث عنه فقط،" فعلى المرء مع هذا أن يعترف - مثلما يفعل ديريدا - ("بالواقع) الصّارخ للأسلحة النووية وبالقوى المرعبة للدمار التي تمّ حشدّها والإفادة منها في كلّ مكان، والتي أتت لتشكّل حركة الإفادة ذاتها."^(٤٤) و على الرغم من أنه ارتأى أن يستخدم كلمة الواقع بين هذين الهلالين المرعجين فهذا بحدّ ذاته ليس إشارة إلى انكفاء ديريدا إلى حيّز شفقي من الترجسية النّصيّة بقدر ما هو محاولة لتذكيرنا بالمدى الذي أصبح فيه سباق التسلّح نتاجاً "للتصعيد الإستراتيجي - الخطابي"، وخطاب ("الحديث النووي") تساهم تقليعاته الفانتازية المتوحّشة بإحداث انزياح ماديّ في التوازن المطروح للقوى، وخلق سيناريو جديد سيكون له تأثيرات مصيرية - وربّما كارثية - في العالم المعاش. من هذا المنظور بالذات "سوف يصعب على تعقّد الإستراتيجية النووية العمل بمعزل عن سفسطة الإعتقاد والتمثيل الزائف للنص"^(٤٥). و لكي نقبض تماماً على فكرة ديريدا يجب أن ندرك أن "مفارقات" الخطاب النووي ليست مجرّد أعراض لحالة من التّأرجح التي تطال اللغة كلّها وتطمس أيّ تمييز بين العقل والخطابية، الحقيقة والزيف، العالم الحقيقي والتهديدات المتخيّلة، الخ. على النقيض من ذلك، إنّها تشير إلى نوعية معيّنة من السفسطة، وانحرافات العقل، وإلى منطق زائف ومتخيّل يطغى على خطاب استسلم بكيّته للبلاغة التّصعيدية للحديث النووي. في حالة كهذه، وبالرغم من كلّ المظاهر، سيكون من الخطأ التطرّ إلى ديريدا (كما يفعل ليوتار) وكأنّه يرفض ادعاءات العقل التقدي، وبالتالي - الأسوأ من هذا - حشره مع بودريار كمسوّق آخر للخطّ النّصّي مابعد الحداثويّ الرّاهن.

هوامش الفصل

١. راجع كتاب نوريس "ديريدا" (لندن: فونتانا، ١٩٨٧) والذي يضع فيه أعمال ديريدا في سياق علاقتها بالتقليد الكانطي العريض.
٢. من أجل بليوغرافيا مفصلة عن كتابات حول ديريدا، راجع كتاب نوريس "التفكيكية: النظرية والتطبيق" (الطبعة الثانية، لندن: روتليدج، ١٩٩١)؛ وأيضا كتاب جيفري بيننغتون "جالك ديريدا" (باريس: سويل، ١٩٩١) وكتاب بيغي كاموف "قارئ ديريدا: بين الستائر" (هيميل هيمبيستد: هارفستر - ويتشيف، ١٩٩١).
٣. رورتي، "مثالية القرن التاسع عشر ونصبة القرن العشرين"، في كتابه "نتائج البراغمية" (الصفحات ١٣٩ - ١٥٩).
٤. راجع مقالة رورتي "الفلسفة كنوع من الكتابة" في كتابه "نتائج البراغمية"، الصفحات ٩٠ - ١٠٩.
٥. رورتي، "تفكيك المراوغة"، المنشورة في مجلة (*Critical Inquiry*) المجلد ٤، ١٩٨٧، الصفحات ١ - ٢٣.
٦. بيغي كاموف في كتاب "قارئ ديريدا" يحتوي على مختارات نموذجية من هذه الكتابات الأخيرة.
٧. ديريدا، "Limited Inc" (الطبعة الثانية، إيفانستون، ٣: نورثويسترن برس، ١٩٨٩).
٨. ديريدا "مبدأ العقل: الجامعة في عيون تلامذتها"، (*Diacritics*)، المجلد ٨، ١٩٨٣، الصفحات ٣ - ٢٠.
٩. ديريدا، "Limited Inc"، ص. ١٤٦.
١٠. نفس المصدر، ص. ١٤٦.
١١. نفس المصدر، ص. ١٢٢.
١٢. نفس المصدر، ص. ١٥٣.

١٣. يورغن هابرماس، "الخطاب الفلسفي للحدث".
١٤. ديريدا، "Limited Inc"، ص. ١٤١.
١٥. ديريدا "ميثولوجيا بيضاء: الإستعارة في نصّ الفلسفة" الواردة في كتاب "هوامش الفلسفة"، الصفحات ٢٠٧ - ٢٧١؛ وأيضاً مقالته "تخصيص الإستعارة" المنشورة في (Enclitic) المجلّد ٢، رقم ٢ (خريف ١٩٧٨).
١٦. ديريدا "Limited Inc"، ص. ١٣٤.
١٧. نفس المصدر، ص. ١٥٠.
١٨. فيشر سولومن، "الخطاب والدلالة في العصر النووي" (نورمان: أوكل: أوكلاهوما برس، ١٩٨٨).
١٩. ديريدا، "لاقيامة، ليس الآن (سرعة كاملة إلى الأمام، سبعة صواريخ، سبعة رسائل خطية)" المنشورة في (Diacritics) المجلّد ١٤، رقم ٢، (صيف ١٩٨٤) الصفحات ٢٠ - ٣١.
٢٠. نفس المصدر، ص. ٢٢.
٢١. نفس المصدر، ص. ٢٤.
٢٢. نفس المصدر، ص. ٢٤.
٢٣. راجع مناقشتي لمختلف هذه التطورات المتجانسة في فصل من كتابي "صراع الملكات"، الصفحات ١٩٣ - ٢١٧.
٢٤. للإطلاع على آراء تناقض هذا الموقف التقليدي المناهض للواقعية، انظر على سبيل المثال في كتاب أنثوني أيباه "من أجل الحقيقة في علم الدلالة" (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨٦)؛ و كتاب هيلاري بوتمان "العقل، الحقيقة و التاريخ" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٨١)؛ و كتاب جيرالد فيجن "واقعية حديثة مضادة والحقيقة المصنّعة" (لندن: روتليدج، ١٩٨٨)؛ و كتاب كريسين رايت "الواقعية، المعنى والحقيقة" (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨٧).
٢٥. سولومن، "الخطاب و الدلالة"، ص. ٢٩.
٢٦. نفس المصدر، ص. ١٠٤.
٢٧. أرسطو، "التأويل" (أكسفورد: كلارندون برس، ١٩٢٨). مقطع أورده سولومون في كتابه السابق الذكر، ص. ٢٨.
٢٨. سولومون، نفس المصدر، ص. ٢٨.
٢٩. نفس المصدر، ص. ٣١.

٣٠. نفس المصدر، ص. ٣١.
٣١. ديريدا، "لاقيامة، ليس الآن"، ص. ٢٣.
٣٢. نفس المصدر، ص. ٢٧.
٣٣. نفس المصدر، ص. ٢٧.
٣٤. راجع عدد خاص من (*Diacritics*) المجلد ١٤، رقم ٢، صيف ١٩٨٤، التي ضمت مقالة ديريدا ونصوص أخرى حول موضوعه "النقد النووي".
٣٥. ديريدا، "مبدأ العقل"، ص. ٢٠.
٣٦. ديريدا، "لاقيامة، ليس الآن"، ص. ٣٠.
٣٧. نفس المصدر، ص. ٢٩.
٣٨. نفس المصدر، ص. ٢٩.
٣٩. نفس المصدر، نفس المصدر، ص. ٢٦.
٤٠. لمزيد من الدفاع المتأخر عن المبادئ الكانطية، راجع يورغن هابرماس، "المعرفة والمصالح الإنسانية" (لندن: هينمان، ١٩٧٢)؛ راجع أيضاً كتاب بيتر هوهيندال "تأسيس النقد" (إثاكة، نيويورك: كورنل برس، ١٩٨٢)؛ وراجع أيضاً كتاب تيري إيغلتن "وظيفة النقد" (لندن: فيرسو، ١٩٨٤).
٤١. راجع كتاب جان - فرانسوا ليوتار "الاختلافي: عبارات متنازعة" (مانشستر: مانشستر برس، ١٩٨٨).
٤٢. راجع إيمانويل كانط، "نقد الحكم" (لندن: أكسفورد برس، أعيد طبعه في ١٩٨٤).
٤٣. راجع كتاب ديريدا "الحقيقة في الرسم" (شيكاغو: منشورات شيكاغو برس، ١٩٨٧)، الصفحات ١٥ - ١٤٧.
٤٤. ديريدا، "لا قياامة، ليس الآن" ص. ٢٣.
٤٥. نفس المصدر، ص. ٢٤.

كيف أصبح العالم لعبة في خرافة

الحقيقة والخيال: توضيح الفرق:

يجب أن تكون حرب الخليج قد أثارت هذه الأسئلة بوضوح مؤلم لأي شخص يُعنى بـ "سياسة النظرية" بوصفها قضية تتجاوز حدود الإهتمام الأكاديمي المتخصص. فالفكرة التي بدأت تشيع - بين أوساط المثقفين "التقدميين" من مختلف المشارب السياسية - هي أن الأبتمولوجيات الواقعية صارت شيئاً من الماضي، وأن قيم الحقيقة في النقد قد تمّ النيل منها (أو شُخصت كفرع من الأيدولوجية البرجوازية)؛ وأنّ التاريخ والسياسة ظواهر نصّية (= خيالية) هي على تماسّ مع القصائد، الروايات، أو أيّ "نوع آخر من الكتابة" يمكن تسميته؛ وأنّ أيّ "خطاب" يُحسب له حساب من الآن فصاعداً هو ذاك الذي يأخذ بناصية كلّ هذه الإعتبارات، بما في ذلك تلك الحقائق المنجزة *faits accomplis* من مثل "تفكيك" الموضوع الإنساني كبؤرة للخيارات الأخلاقية، الصّراعات والمسؤوليات. وعندما تضيف إلى ذلك الفكرة القائلة - مستوحاة من قراءة خاطفة لهایدن وايت وأمثاله من التاريخانيين الشكّاكين - بأنّه لا يوجد اختلاف على الإطلاق بين الشكل الخيالي وبين أشكال أخرى (ناطقّة جدلاً باسم الحقيقة) من الخطاب السّردّي، ستجد أنّه ليس من الصّعب جدّاً أن تعي لماذا استطاعت مقالة

بودريار عن حرب الخليج أن تضرب على ذلك الوتر الحساس من الإستجابة.

ماثير القلق في كلّ هذا هو طغيان مزاج توسّعي عميق بين منظّري الأدب - رغبة في شنّ حملات استيطانية على فروع علمية أخرى كالفلسفة والقانون والتاريخ - يرافقه موقف إجمالي من الشكّ حيال أية فكرة تقترح بأنّ النصوص الخيالية أو الأدبية يمكن أن تضمّر نفسها قدراً معيّناً من الحقيقة. وكما يعلّق توني بينيت:

إذا كانت السّرديات هي كلّ ما نملكه، وإذا كانت السّرديات، من حيث المبدأ، متساوية في القيمة - كما يبدو واقع الحال إذا لم يكن هناك محكّ "للواقع" نحيلها عليه للحكم على ادّعاءات الحقيقة فيها - فإنّ الحوار العقلاني برمته سيبدو عقيماً.^(١)

منذ وقت ليس بالطويل كرّس منظّرو الأدب - خصوصاً الماركسيون - جهوداً عظيمة لتقديم طروحات حاذقة (وغالباً برقية الطابع) لشرح التوسّطات المعقّدة بين الأدب، الأيديولوجيا، ونظام القوى في العالم المعاش وعلاقات الإنتاج^(٢). هذه الأيام ينظر منظّرو الأدب إلى هذا المشروع بافتتان نوستالجيّ بوصفه آخر محاولة يائسة لإنقاذ شكل قديم من البنى "التنويرية" ماوراء - السّردية، بما في ذلك الفكرة القائلة بأنّ ثمة "حقيقة مطلقة تقبع في نهاية المطاف البحثي" تقوم بتعرية مختلف أشكال وآليات التعميم الأيديولوجي^(٣). لاتعني الفكرة هنا أنّ نقاد الأدب، بتقنياتهم المتخصصة في القراءة اللّصيقة، قادرون فقط على تقديم بضعة دروس للمؤرّخين، الفلاسفة، وآخرين، عندما يتعلّق الأمر بتحليل الأشكال الخاصّة للبنى السّردية والخطابية التي تميّز هذه النماذج المختلفة من الخطاب. بل يعني هذا أنّ النصّ الأدبي - وبشكل خاص النصّ الأدبي مابعد الحداثي - يجب أن يخدم كمثال غمطي للغة تتخلّى عن كلّ شروط الحقيقة أو أوهام الواقع و بالتالي تشقّ الطريق أمام رؤية تماشى كثيراً مع "أوقاتنا الجديدة" الحالية التي تتحدث عن واقع

مافوق - واقعي مهيمن.

ولكن هذا يعني بالضبط قلب الأمور رأساً على عقب، تماماً كما يحدث غالباً في أكثر المناطق تأرجحاً في الحوار النقدي - الأدبي. تتجاهل وجهة النظر هذه، من حيث المبدأ، الفكرة الواضحة - جلية من كل الجوانب إلا من منظور نصي صرف - حقيقة أنه لدى قراءتنا للأعمال الإبداعية، فإننا نستحضر معنا دائماً نطاقاً واسعاً من المعرفة الحقيقية، التاريخية، البديهية، المرتبطة بظروف العالم المعاش، والتي تتجاوز حدود النصية الصرفة، نستحضر نوعاً من المعلومات قلما نستخلصه من "الكلمات المطبوعة على الصفحة" والتي، في حال غيابها، يصعب علينا البدء بفهم المغزى الذي يدور حوله عمل أدبي معين. هذه المعرفة تمتد من القواسم الأساسية للتجربة الإنسانية (علاقات السبب والنتيجة، مواقع الوسيط، التواتر التاريخي، عوامل مكانية - زمانية، الخ) لتطال درائتنا المفترضة بعناصر معرفتنا الثقافية العامة، وفوق كل ذلك، مقدرتنا - إذا دعت الضرورة - على إدراك تفاصيل مرجعية مناسبة بالإستناد إلى أسس استدلالية مباشرة^(٤). لذلك، ليس صحيحاً الاعتقاد - كما يفعل مفكروا مابعد البنيوية - بأنّ النقاد يسقطون في فخ السذاجة الواضحة حالما يسوّقون ادعاءات تأويلية ناطقة باسم الحقيقة تتجاوز نطاق تلك البنى الإشارية (أو الشيفرات والمعايير "التناصية") التي تحدّد أطر الفهم لأيّ عمل أدبي. طروحات كهذه سوف تبدو معقولة فقط إذا عمد أحدنا جذرياً إلى تبني موقف سطحي لقارئ تنحصر كفاءته في بعض الميزات الحاذقة التي تتيح لصاحبها فكّ وتحليل الشيفرات الغامضة، في حين تنقصه في الواقع أكثر العناصر جوهرية في الإدراك المعرفي لقضايا العالم الحقيقي. إضافة إلى ذلك، تهمل هذه الطروحات آخر التطورات في نظرية الإبداع التي تسعى إلى شرح الطرق المختلفة التي تحاول من خلالها قيم الحقيقة (أو عناصر المعرفة الواقعية) الدخول إلى متن قراءة النصوص الإبداعية. واحدة من أكثر المقاربات معقولة في هذا الخطّ هي تلك التي تبدأ من فكرة "العوالم المحتملة"

كما يناقشها علماء المنطق وفلاسفة اللغة، التي تحلّل أفنى العلاقات المحتملة - أو درجات التناغم المفهومي بين الأشكال الخيالية والحقيقية للخطاب^(٥). هذا العمل يبيّن المدى الذي يعتمد فيه فهم الإبداع على استعدادنا للذهاب إلى "ما وراء" النصّ والانخراط في مختلف العمليات - البسيطة أو المعقّدة - للعقلنة الإستدلالية واستخلاص مغزى المعلومات المعطاة بالرجوع إلى مخزوننا من المعرفة والمعتقدات الحياتية في العالم الحقيقي. ذلك أنّه بدون هذا لن نكون في موقع يؤهلنا إلى تأويل حتى أكثر الأشكال بدائية في الخطاب السّردي.

من بين هؤلاء الفلاسفة الذين تصدّوا لهذا الموضوع، يقدّم غريغوري كيري ربّما أكثر التحليلات رصانة في اعتباره الأدب جنس هجين، فنّ سوف يحتوي دائماً (وبالتعريف) على بعض التأكيدات الخيالية الصّرفة التي لا تمتلك أية قيم محدّدة للحقيقة، ولكنّ طبيعتها لا تستثني بأيّ حال من الأحوال مقولات أخرى ذات مصداقية واقعية صحيحة. من هنا:

إذا كان مصطلح "أدب حقيقي" يشي بتناقض ما في التعبير فهذا يعود إلى أننا لم نستطع بعد أن نتميّز بين حقيقة بسيطة وأخرى يُعوّل عليها (أقصد يُعوّل عليها بشكل مناقض للواقع)... لقد تبين أنّ هوميروس كان مصدر ثقة كافية ليقود شليمان (Schliemann) إلى موقع طروادة. معظم الأعمال الأدبية تعتمد بشكل أو بآخر على الحقيقة.... والتر سكوت يكسر سياق السرد في روايته (فتى يتظاهر ١ Guy Mannering) من أجل أن يقول لنا شيئاً عن وضع العجز في اسكتلندا، ومن الواضح تماماً أنّ ما يقوله يحمل مصداقية ما. إنّ العمل الأدبي مزيج من الحقيقة والزيف، الموثوقة واللاموثوقة، المصدّقية والخيال^(٦).

نفس الأمر ينطبق حتى على أعمال ما بعد الحداثة حيث يمكن للسرد أن يستثمر كلّ أنواع تقنيات الإبهام، المضادّة للوهم (كما هو الحال مع كتاب من أمثال بورخس، كالفينو و بينشوا)، إلى الدرجة التي يتشوّش فيها إحساسنا بوحدة العالم الفني المتخيّل - ولكنّها تقنيات لا تجرّ لها إلّا

بالمقارنه مع عاداتنا المعيارية في الإستجابة. إنّ محاولة فهم هذه الأعمال تستلزم الحكم على مختلف هذه النزاعات، والتناقضات، ووجهات النظر المتنافرة، والإنتهابات الكرونولوجية، الخ، ومقارنتها بعضها مع بعض من أجل أن نكشف فيما إذا كانت تتساقق ومعرفتنا للطريقة التي تتموضع فيها الأشياء في الواقع. لذلك، من الخطأ الافتراض بأنّ الأدب يتضمّن تأجيل جذري لقيم الحقيقة التي تعمل في أشكال أخرى من الخطاب عندما تشكّل الحقيقة ذاتها بشكل مباشر وأكثر وضوحاً لبّ المسألة.

هذه هي النقطة التي يحاول كيري طرحها عندما يتحدث عن الوثوقية السردية كقضية "تبعية معادية للواقع"، ومدى صمود الحقيقة في خطاب معين عبر "عوامل محتملة" ومختلفة - كلّ منها يختلف عن الآخر في نقطة أو جانب - بحيث يمكن لذلك الخطاب أن يطبق عليها. "نستطيع أن نلخص كلّ ذلك"، يكتب كيري:

بالقول أنّ التقارير الواردة في صحيفة موثوقة تكشف عن تبعية مناقضة للواقع تستند على الحقائق. ما تقوله الصحيفة يكون صحيحاً ليس فقط في العالم الواقعي بل وفي عوالم محتملة أيضاً. هذه التقارير ليست صحيحة بالطبع في كلّ عالم، لكنها صحيحة في تلك العوالم التي تجعل من الوقائع التالية المناقضة للواقع صحيحة: (١) إذا سبق ووقعت أحداث مختلفة، فإنّ تقرير الصحيفة بالمقابل سيكون مختلفاً؛ (٢) لو أنّ هذه الأحداث، ضمن ظروف متغيرة رديفة، كانت قد وقعت كما وقعت، فإنّ الصحيفة تظلّ حريصة على نقلها. (٧)

هذه ليست دعوة للإفترض - على غرار النزعة مابعد الحداثيّة - أن التقارير الصحفية، مثلها مثل السرديات الأدبية، تحتلّ عالماً من الإحتمال اللامحدود "المنافض للواقع" حيث ما من شيء يمكن أن يبتّ نهائياً في قضية التفريق بين الحقيقة ومختلف نظائرها المتخيّلة أو المختلفة. على النقيض من ذلك: تختلف قيم الحقيقة المتخيّلة عن مثيلتها من النوع العادي بالقدر الذي

تشير فيه إلى عالم تفتقر فيه بعض التأكيدات على الأقل إلى قوة برهانية. إنها، كما يعبر كيري، "صحيحة بالصدفة"، بمعنى أن "إضافات المؤلف التي يضيفها على الحكمة لا تعتمد على ما كان قد حدث بالفعل"، بحيث يصبح من المستحيل القول في حالات كهذه (وهذه تختلف عن حالة التقرير الصحفي): "إذا كانت الأحداث التي وقعت الشخصيات التاريخية أسيرة لها مختلفة، فإن وصف الروائي سيكون بالمقابل مختلفاً".^(٨)

يجب هنا تماماً أن نعتبر الأدب مغايراً لتلك الأنواع الأخرى من الخطاب - تاريخية، واقعية - وثائقية، الخ - حيث أن التأكيدات (إذا كانت مشروعة) تكون "صحيحة بمعزل عن الصدفة"، وبالتالي ليست عرضة لإرجاء طوعي جراء شعور عدم التصديق الذي يخالج قارئ الرواية. حتى هنا، يقول كيري، يمكن تطبيق هذه المغايرة فقط عندما نأخذ بعين الاعتبار وجهة النظر العالمية المتخيلة وقد نظر إليها بشموليتها، أي، كسلسلة من التعبيرات التي تبدو حقيقية، ولكن بعضاً منها يفتقر دائماً إلى قوة برهانية أصيلة. هذا لا يستثني الاحتمال - في الواقع التوقع القوي - أن أي عمل من هذا النوع سيتضمن عدداً كبيراً من التأكيدات (أو الافتراضات المسبقة) التي تحمل قيمة مؤكدة للحقيقة. إذن، نحن لسنا مطالبين باجتراح حيز سرابي من الكيانات الخيالية البديلة (لندن عند شارلوك هولمز، نابليون لدى تولستوي، باريس كما يصورها بلزاك، وغير ذلك) من أجل أن نحافظ على التمييز الأنطولوجي بين أنظمة الحقيقة في العالم الحقيقي وتلك المتخيلة. ونحن أيضاً مطالبون بشكل أقل - كما ينشد بودريار - إلى التخلي نهائياً عن تلك التمييزات والاستسلام إلى واقع جذاب "مافوق واقعي" في عالم ما بعد حدثي بلا حوامل معرفية أو دلالية. بكل بساطة، "يكون العمل خيالياً فقط إذا كان (وقط إذا) ١- نتاج قصد خيالي، و ٢- أما إذا كان العمل صحيحاً، فإنه سيكون كذلك بمحض الصدفة".^(٩) في حالة كهذه، لن يكون هناك من معضلة في اعتبار الأدب شكلاً من التعبير يعكس تأكيدات وهمية (معتقدات

متخيلة) وأخرى صادقة، حيث أنّ فهمه الصحيح لا يستلزم شيئاً غامضاً أكثر من ممارسة كفاءة الطبيعة العقلانية في فرز هذه الوظائف، كلّ على حدة. يثير سولومون كما رأينا، نقطةً مماثلة - بالرغم من اختلاف المنظور الفلسفي - عندما يدعو إلى نوع من "الواقعية الإحصائية"، وإلى مقاربة لمسائل ذات حقيقة تاريخية تعتمد بشكل واسع على تقارير مكرّرة، ومصادر أرشيفية، وتكهّنات مطلّعة، وما إلى ذلك، ولكنها مع ذلك تدّعي النطق باسم الحقيقة من خلال أشكال من العقلنة الإحصائية تتساقط بشكل جيّد مع مجرى الأحداث في العالم المعاش. لذلك يسوق مقطعاً مناسباً من الحرب البيلبونيسية (*The Peloponnesian War*) [حرب حاسمة نشبت بين سبارطا و أثينا بين عامي ٤٣٢ و ٤٠٤ قبل الميلاد. المترجم] حيث يأخذ ثوسيديدس على عاتقه مهمّة معارضة الرأي القائل بأنّ تاريخه يستند على مصادر غير موثوقة، ويتضمّن أحكاماً تكهّنية لا يمكن إثباتها بالرجوع إلى حقائق القضية. "بالإشارة إلى الخطب في هذا التاريخ،" يكتب ثوسيديدس: فإنّ بعضها أُلقي قبل بدء الحرب، وبعضها الآخر أثناء نشوبها، وبعضها سمعته أنا نفسي، وأخرى حصلت عليه من دوائر متنوّعة. في كلّ الحالات، كان من الصّعب تماماً أن يحفظها المرء كلمةً كلمةً في ذاكرته، لهذا السبب كانت عاداتي أن أدع الخطباء يقولون ما كنتُ أعتبره حسب رأيي مطلوباً منهم في كلّ مناسبة مختلفة، ملتزماً بدوري قدر الإمكان بنقل الفحوى العامة لما كانوا حقاً يريدون قوله.^(١٠)

ولكن هذا ليس سبباً يبرّر - يقترح سولومون - النظر إلى الحرب البيلبونيسية كمثال على "التأرجح" الذي يطال كلّ أشكال الخطاب التاريخي، ويطال الطريقة التي تعمل فيها تلك العناصر السردية، وبشكل لا مناصّ منه، على "تفكيك" الاختلاف بين التاريخ والخيال. على العكس: إنّ ثوسيديدس يعرف تماماً أنّ أي وصف دقيق للحرب وأسبابها لا بدّ و أن يتجاوز عند نقاط معيّنة دائرة الحقائق البديهية للقضية، وهذا يستلزم، ليس

فقط إعادة النظر بالمصالح والبواعث، بل والرجوع أيضاً إلى شروحات "عميقة" لا يمكن استخلاصها ببساطة من خلال الرجوع إلى سجل الأحداث. لذلك، "إنَّ السبب الحقيقي هو ذاك الذي، كما أظنّ، ظلّ طيّ الكتمان رسمياً.... إنَّ ازدهار وقوّة أثينا، والذعر الناتج الذي تسبّب به هذا لدى سكّان سبارطة، جعل الحرب أمراً لا مهرب منه." (١١) من الواضح أنّ تأكيدات كهذه تتجاوز بكثير أية حقيقة ظاهرة للقضايا المكرّسة بواسطة الإتكاء المباشر على الحقائق الموثّقة. ولكن هذا لا يعني أنه من الأفضل لنا أن ننظر إليها كمجموعة من التخيّلات المعقولة، كثيراً أو قليلاً، بحيث أن مهمتها لا تكمن تماماً في نقل ما كان قد حدث بالفعل، بقدر ترتيب تلك "الحقائق" ضمن مسار قصصي متعاضد، باعتبارها نسخة عن أحداث تجسّد خواصّها النمطية (الحبكة، الأسلوب، التسلسل الكرونولوجي، وجهة نظر المؤلف، الخ) اختصاراً بين مختلف "الإستعارات البارزة" في الخطاب السّردي بشكل عامّ. يمكن لطروحات من هذا النوع أن تصمد فقط عندما لا يتوفّر هناك بديلاً للفكرة اليقينية للحقيقة، أي، الفكرة المستحيلة بإطلاق بوجود معادل مباشر - تطابق حرفي - بين الحقائق التاريخية وبنائها الرديفة في التمثيل الخطابيّ. وحسب منظور سولومون، هذا هو نوع الأزمة المزيفة التي تنتج عندما يرفض المشكّكون مابعد الحدائثيون من أمثال هايدن وايت الموقف الواقعي البسيط ويتبنون شكلاً راديكالياً من المغالطة (النصّية) النقيضة.

من المفيد هنا تتبع طروحات سولومون بما أنّ اختياره لثوسيديدس كحالة اختبارية مرتبط بشكل واضح بحرب الخليج وتضميناتها في النظرية النقدية. كما رأينا سابقاً، يقترح سولومون شكلاً من "الواقعية الإحتمالية" التي تأخذ بعين الاعتبار الإرهاسات الكامنة المرتبطة بهذا السياق أو ذاك من الأعمال، الخيارات أو الأحداث، وبالتالي تتجنب الإستنتاج العدمي القائل بأن السرد التاريخي هو مجرد بنية متخيّلة، غير مرتبط - إلى الحدّ الذي تسمح به معرفتنا - بوقائع العالم الحقيقي، هو الذي يقع على عاتقه مهمّة وصفها.

هذه المعتقدات يمكن أن تحمل مصداقية ما فقط إذا نحن قبلنا بالفرضية النصية مابعد الحدائية والتي بناءً عليها لا يوجد ببساطة أية مرجعية خارج البنى المختلفة للتمثيل اللغوي أو الخطابي أو السردى. بمعنى آخر، إنها ترفض مجرد الفكرة القائلة بأن الشروحات التاريخية يمكن أن تعتبر، قليلاً أو كثيراً، حقيقية، مقنعة أو مناسبة إلى الدرجة التي يمكن لها أن تحمل معنى، ليس فقط ضمن سياق السرد القصصي (الخيالي) بل وفي علاقتها مع معرفتنا بالأسس العريضة التي تميز التجربة الإنسانية بشكل عام. إذن، سيدو من العبث - مجرد نوع من ردات الفعل العدمية المتطرفة - القفز فوق جميع المفاهيم المتعلقة بالحقيقة التاريخية من أجل الإستمرار في خطأ نصي قلماً يشرح الكيفية التي يجب من خلالها أن تشرح النصوص مابعد الحدائية، هذا إذا لم نذكر تلك الأشكال الأخرى من الخطاب الساعي إلى معرفة الحقيقة المرتبطة مباشرة بالمصداقية التاريخية. "دعنا نفترض"، يكتب سولومون:

أنّ الدلالة البليونيكية تشير إلى تركيبة ديناميكية - ليست ذاتية - من الوقائع والإرهاصات التاريخية الحقيقية. هذه التركيبة لا تحدّد بشكل مطلق تأويلاتنا لوقائع معينة تقوم نفسها بتمريرها، وتساعد على توجيهها. إنها تستطيع، بمعنى آخر، مساعدتنا على تقييم وتصنيف تأويلاتنا المحتملة. سوف يُسأل: لماذا علينا أن نصنّف معتقداتنا التأويلية؟ بالتأكيد لا يوجد سبب أكاديمي للقيام بذلك. يمكن للأكاديمي أن يرضى بتحليل تعددي للطرق التي سعى من خلالها أكاديميون آخرون إلى تأويل حركة التاريخ. ولكن إذا رغب الأكاديمي بالانتقال من الكلمة إلى العالم، من الغنوصية والتحليل إلى التطبيق واتخاذ القرار، فإنّ عليه أن يتخذ موقفاً، ومن أجل أن يتخذ موقفاً، يترتب عليه أن يجد أرضية يقف عليها. وما إن يبدأ النقد بالالتفات إلى الدلالة النووية، بشكل خاصّ، وإلى الدلالة السياسية بشكل عام، فمن الممكن تماماً أن يتأمل "الأرضية" الإحتمالية التي عبّر عنها بشكل ضمني في تأويل ثوسيدايديس للدلالة البليونيكية. لأنه في تمثيل ثوسيدايديس للأساليب التي

سقط فيها حليفان لدودان في ربة الاختلافات الأيديولوجية والجيوبوليتكية، نستطيع أن نكته تشابهاً ليس بالبعيد مع صراع القوى العظمى في وقتنا الراهن، تشابه تدعّمه اللاشمولية النسبية لكل من الدلالة النووية والدلالة البيلونيسية.^(١٢)

إننا، بنفس الطريقة، - وكما ذكرت سابقاً - لسنا بدون مصادر (تاريخية، نقدية، أو أخلاقية) عندما نتحدّث عن حرب الخليج والقضايا التي تثيرها بشأن ما يتعلّق بمعرفتنا بأحداث العالم الحقيقي. ما زلنا نستطيع الإشارة إلى التناقضات الواقعية، تشويهات الحقيقة والمبالغات الكبرى التي ميّزت جلّ (وليس كلّ) التغطية الإعلامية المكرّسة للأحداث في الخليج. ونستطيع أن نفعل ذلك بالرغم من كلّ الدلائل، بل وعلى النقيض منها، التي كانت تشير إلى أنّ "الرأي العام" - الواقع تحت سطوة هذه الأقنية الإعلامية ذاتها - وقف داعماً للحرب من البداية إلى النهاية. ومن خلال منظور براغماتي متطرّف فقط (أي، إنّ ما هو صحيح أو حقيقي هو ما كان حالياً وبشكل طارئ "صالح عن طريق الاعتقاد") سيبدو هذا أرضية مناسبة للقبول بأنّ الحرب كانت في الواقع، كما يريد لها المؤيدون، دفاعاً مبرراً عن "القيم الديمقراطية" من قبل دول تحالف "العالم الحرّ".

ليس من المفاجئ أنّ أفكار البراغماتية الجديدة تحظى باهتمام ملفت في النقاشات الأدبية والنقدية الفلسفية الراهنة في الولايات المتحدة. ذلك لأنها توفر وسيلة مفيدة - عيّنت استطلاع الرأي، هيمنة وسائل الإعلام، وتقنيات أخرى مقنعة بحجّة جيّداً - تهدف إلى تهميش الأصوات المنشقة والتأكد أن كلّ من يعارض غريزة الإجماع الحالية يتمي إلى مجموعة ثانوية لاستحقّ طروحاتها أيّ اهتمام جدّي. كما أنّه ليس بعيداً عن أفكار مماثلة - تبناها ضمناً عدد لا بأس به (من المحزن القول) من أصحاب النظرية "التقدّمين" - تصف أولئك الذين تظاهروا ضدّ الحرب كأقلية "تقصصها الوطنية" فشلت بالوقوف إلى جانب "أولادنا في الخليج" مبرهنة بذلك على

افتقار شديد لأبسط المشاعر الوطنية. أن تقول أنّ هذه الأقلية يمكن أن تكون على حقّ بالرغم من كلّ شيء - على حقّ، نقول، وذلك انطلاقاً من أراضيات تاريخية حقيقية، سياسية وأخلاقية - هي فكرة لامعقولة بالنسبة لمعظم الناس في وقت بُدلت فيه جهود كثيرة لحرف الرأي العام لصالح الحرب. ومع ذلك تبقى الحقيقة: أنّي طُرحت قضية مناهضة الحرب من قبل متحدثين ضليعين في نقاش مفتوح نسبياً - وهذا نسبياً أمر نادر الحدوث - فإنّ طروحاتهم لا يكون لها الغلبة فقط بل وتساهم أيضاً بدفع خصومهم ممن يناصرون الحرب (وزراء حكومة، مؤرخون عسكريون، استراتيجيون على مقاعدهم الوثيرة، "خبراء" في الشؤون العربية، إلخ) إلى حالة من الصمت أو الغضب الصارخ الذي يدلّ على افتقارهم لأية أراضيات حقيقية مسوّغة. لقد استثيت مواجهاة من هذا النوع بشكل يدعو للدهشة من التغطية التلفزيونية في البرامج الرئيسية، أمّا في الصحافة فكانت هناك علاقة عكسية بين مستوى المناصرة العمياء لهذه الحرب ومستوى الحوار الذكي والمطلّع.^(١٣) لكنّ الحاجة إلى حيّز صحفي، مرئي أو مسموع، يتّاح إلى أولئك الذين يعارضون الحرب أظهرت بشكل دراماتيكي الطريقة التي تنهار فيها قيم الديمقراطية الليبرالية "للعالم الحرّ" - تلك القيم التي شُنّت باسمها، على أية حال، هذه الحرب - عندما تعرّض للضغوطات القسرية من قبل حملة تمثّل بالجملة للسائد الأيديولوجي.

على أية حال، إنّ التغطية الإعلامية لحرب الخليج ليست سبباً (أكثّر) في الوقوف مع بودريار وتبني وجهة النظر القائلة بأنّ "الحقيقة" و"الواقع" ليسا متممايزين إطلاقاً عن تلك الأنواع من التمثيل الإجمالي الزائف - أو أشكال الحوار المؤسساتي الملقق - التي تفرض حضور ملفتاً على المسيرة الرّهانة للفكر والمعتقدات. إذ مازال من الممكن ترصد مختلف البؤر العمياء، الفجوات، التناقضات، الاستنتاجات اللامنطقية، والأكاذيب السافرة التي تحكم تضاعيف الخطاب "الرسمي"، والتي تدعونا بالتالي للتوقّف واجتزاع

خطاب بديل - أكثر ملاءمةً وحقيقيةً - للأحداث. و هذا ينطبق بنفس القدر على أولئك المنخرطين في خطّ "الإنتاج" - مراسلين، رؤساء تحرير، منتجي برامج، كتاب الزوايا الصحفية، الخ - مثلما ينطبق على أولئك الذين "يستهلكون" المعلومات الناتجة ويتخذون مواقف متفاوتة في درجة الوعي النقدي المطلع. بالطبع يتعرّض المعنويون بالإنتاج إلى ضغوطات جمّة من قبل الرقابة، سواء أكانت على شكل توجيهات صريحة من الحكومة والمصادر العسكرية أو من خلال تأثيرات شيفرة مهنية تفرض نفسها ذاتياً وتذرهم (بما معناه) أنّ وظائفهم في خطر إذا هم نشروا تقارير صحفية أو قدّموا آراءً تتناقض مع الصّورة الرسمية. مع ذلك، ثمّة مناسبات تتسع فيها فجوة المصادقية (إذا صحّ التعبير) إلى درجة لا يصعب على المتفرّجين من خلالها إدراك أنّ الهوة القائمة بين النسخة المعمول بها رسمياً - كما أعطيت مترافقة مع التعليق والصوت، وخاضعة لتنقية عسكرية - وبين ما يشاهدونه حقيقةً على الشاشة.

مثالان ينبثقان بسطوع خاصّ، وسوف يستمرّان بلا شكّ في إثارة محادثات مريرة. الأوّل هو قصيف "الحلفاء" للملجأ ضدّ الغارات الجوية في العامرية الذي كان يضمّ عدداً كبيراً من المدنيين من الرجال والنساء والأطفال، ولكنه - وحسب المصادر الأمريكية - كان في الواقع مركز قيادة للعمليات العراقية، وبالتالي يمثّل هدفاً مشروعاً. لقد أظهرت تقارير الأخبار التلفزيونية (BBC و ITN مساء الرابع عشر من شباط وما تلاه) بكلّ طاعة الشروحات الرسمية، بما في ذلك هذر الحكومة المعتاد عن "التراجيديا" و"الأضرار الجانبية" و"حوادث الحرب التي لا يمكن تجنبها"، الخ. ولكنها أظهرت أيضاً كلّ من المذبحة التي وقعت (أطفال موتى، أجساد ممزّقة، أقرباء ينوحون) والدليل - الذي قدّم بشكل ملتبس بالصوت، ولكنّه لا يخفى على أيّ متفرّج متيقظ - بأنّ هذا الملجأ لا يحتوي على أدنى مؤشر بأنّه كان يقوم بدور اتصالات عسكرية أو استراتيجية. ما طفى على السطح إذن هو

التناقض الكلّي بين نسخة الدعاية البريطانية والأمريكية عن الأحداث من جهة، ومشاهدة الصور المرئية التي نجحت لفترة قصيرة على الأقلّ بتحدّي خطّ "التحالف" الرّسمي. في حالة كهذه، إنّ الأرضية للزّعم باللاحقيقة ينشأ من عدم تطابق المنظور بين تلك الصور وبين ما قيل عن طريق التبوير أو اختلاق الأعدار من قبل سلطات مدفوعة بكلّ الأسباب لتقديم وصف مزوّر. المقصود هنا هو أنّ نسختهم افتقرت للمصداقية حتى من منظور نظرية النزاسل البسيطة للكيفية التي تتقاطع فيها التأكيدات مع العالم الحقيقي والحالات الواقعية لمجرى الأمور. ولكن، وبالإضافة إلى ذلك، استمرّ الأمريكيون بالزّعم بأنّ (١) جهازهم الإستخباري وأنظمة التحسّس لديهم متقدّمة جدّاً لدرجة أنها قدّمت لهم براهين قاطعة بأنّ العراقيين كانوا يستخدمون الملجأ لأغراض عسكرية، و (٢) أنّهم لا يمتلكون أية معلومات عن مدنيين يستخدمون الملجأ نظراً لخلل ما أو عطل موضعي في بعض هذه الأنظمة (جدلاً معصومة عن الخطأ). ما نحتاج إليه هنا هو نظرية متماسكة منطقياً - وبقليل من التطبيق الدقيق - لنرى أيّ من هذه المزاعم على أقلّ تقدير عرضة للشك.^(١٤)

الحادثة الثانية التي أوصلت مبدأ المصداقية إلى نقطة الإنهيار الوشيك هي القصف الشامل للقوات العراقية المنسحبة، نفذت بحجّة أن هذه القوات ماتزال تحمل سلاحها المدرّع معها، بالرغم من عجزها الواضح عن تشكيل أي تهديد عسكري. هنا أيضاً كان الدليل المرئي دامعاً (ومرعباً) لدرجة أنّه مامن أحد يمكن أن يشكّ - باستثناء أولئك المتفرّجين الذين علقوا في سنارة الدعاية الأمريكية - بأنّ هذا القصف يرتقي إلى مصافّ مذبحّة واسعة النطاق، وجريمة حرب في ضوء أي تعريف معقول لهذا المصطلح.^(١٥) الفكرة التي أوّدت الوصول إليها هي أنّ المراسلين والمتفرّجين على حدّ سواء صاروا عرضة لتأويلات متناقضة تضمنت، من جهة، الإتكاء الخطابي على "وقائع" الحرب، وحمية "الأضرار الجانبية" وغيرها، ومن جهة ثانية، المعرفة

- بالرغم من كل تقنيات الإقناع القوية - بأن خطابية من هذا النوع أعدت لإخفاء حقيقة هجوم وحشي وغير ضروري ضد قوات لاجئة. بالطبع، يمكن القول الآن (انطلاقاً من وجهة نظر براغماتية مابعد حدثية) أن ما يواجها هنا ليست قضية "الحقيقة" مقابل "الزيف"، بل اختلاف جذري في الرأي، اختلاف لا يمكن حله بالرجوع إلى الحقائق الإجرائية للقضية، بما أن هذه "الحقائق" توجد فقط على شكل صور إعلامية متخيلة، وهي، على أية حال، عرضة لتتويع واسع من التأويلات الممكنة.

سينذهب ليوتار بلا شك إلى أبعد من هذا ويصرّ على أنه يوجد ظلم كبير - شهوة عارمة لاحتكار خطاب الحقيقة والحق - في أي تفكير يفترض أنه يحكم بين هذه الاختلافات، أو يريد أن يحسم القضية فيما بينها استناداً إلى حكم نقدي "تنويري"^(١٦). يتبنى مايكل ايغناتيف موقفاً مشابهاً لذلك الذي اتخذه ليوتار وذلك في مقالة نشرها في صحيفة (Observer) خلال الأيام الأخيرة من حملة الحلفاء. "ما إن تنتهي الحرب"، يكتب ايغناتيف:

كلّ سيعود تماماً إلى النقطة التي انطلق منها. وكلّما تتقاطع لغات القلق الأخلاقي بين هذا وذاك. سوف يلتقط رادار الغضب الأخلاقي لدى البعض صورة المذبحة الإجرامية التي وقعت على الطريق بين الكويت والبصرة [أقصد القصف المركز للقوات العراقية المنسحبة]، وسوف يلتقط آخرون فقط صور المذابح التي وقعت في الكويت.... بالنسبة إلى أولئك الذين ناصروا فكرة فرض العقوبات يمكن لهم الآن أن يشيروا إلى الموتى العراقيين ويقولون: قلنا لكم هذا. أما بالنسبة لأولئك الذين ناصروا الحرب، مثلما فعلت أنا، سوف يجيبون: لو أننا انتظرنا ثمانية عشر شهراً أخرى لنرى العقوبات وهي تحقق، فإن الثمن سيكون أفتح وأعلى. ما من طرف لديه أضعف الأمل بإقناع الطرف الآخر. لنستشهد بما قاله ادغار مورين في صحيفة (Le Monde) : إننا نتعامل هنا مع مواجهة بين "أخلاقيات عمياء"، "مشاعر غضب أحادية الجانب"، و"أشكال أحادية الجانب من الشفقة."^(١٧)

إنّ هذا الطّرح لا يصيب هدفه، على أية حال، بما أنّه يغفل المسؤولية الخاصة التي تقع على عاتقنا - كمواطنين من دول "التحالف" - حيال حرب شُنت باسمنا على يد حكومات "ديموقراطية" تزعم أنّ موازنة شعبية تُشرّع لها عملها ذاك. بالطبع، إنّ نظام صدام شرّير وغاشم تسبّب بفواجع كثيرة لحقت بشعبه وبالشعب المحاصر في الكويت المحتلّة. ولكن هذا لا يعني أنّه لا توجد فسحة للحوار في قضايا يعتبرها ايجانيف خارج كلّ حوار عقلاني. هذه القضايا تتضمّن الفاعلية المحتملة للعقوبات (بشرط أن تعطى وقتاً كافياً للعمل)، واستراتيجية الدول المتحالفة في شنّ غارات جوية وصاروخية ضدّ مراكز مدنية أهلة، ومدى عدالة حربٍ - بل قيمتها الإستراتيجية - نُفذت بتركيز متوحّش يتجاوز بكثير نقطة الإنهيار العسكري العراقي. علاوةً على ذلك، طروحات كهذه لا تنحصر فقط في الوقوف مع هذا النوع المفضّل من التأويل أو ذاك، بل تفترض العودة إلى حقائق موثّقة، وتقديم طروحات تصلح أكثر من غيرها (معقّلة بطريقة جيّدة)، والإستعداد المسبق لمقارنة هذه التشخيصات المتناقضة من منطلق رفيع يسعى لاكتشاف الحقيقة.

هذه قضايا تمسّنا جميعاً بقدر ارتباطها بإجماعنا على فهم معيّن للحرب، فهم ليس فقط لحثثيات وقوعها يوماً وراء يوم، لنقلاتها التكتيكية ومزاعم الدعاية والدعاية المعاكسة، إلخ، بل وللخلفية التاريخية المناسبة، التضمينات الجيوبوليتيكية، والأهداف البعيدة المدى للمتحاربين. مما لا شكّ فيه، كما يقول ايجانيف، أنّه يمكن للأفراد العاقلين أن يخرجوا باستنتاجات مختلفة بشأن كلّ واحدة من هذه القضايا على حدة؛ وبشأن القضية الأبرز المتعلّقة بالخلاف فيما إذا كانت حرب الخليج مبرّرة وفق أرضيات سياسية وأخلاقية معيّنة أم لا. ولكن أن توحى بأنّ هذه الآراء متنافرة للدرجة أنها تجعل كلّ حوار ذي معنى مستحيلاً - بما أنّ الأطراف تتحاور انطلاقاً من غايات متعارضة تماماً ودون امتلاكها لأي معيار مشترك أو أرضية عامّة فيما بينها -

يعني أن تصوّت بعدم الثقة ضد مبادئ العقل، الحقيقة والعدالة. هذا الرأي يتضمّن أيضاً صورةً عن ازدواجية الحقيقة/ القيمة التي نخرت الفلسفة منذ هيوم على الأقلّ (أو سوء تأويل معيّن لهيوم) والتي كانت تأثيراتها على النظرية النقدية الراهنة كارثية تماماً. لأنّ القضية ليست بكلّ بساطة - كما يعتقد ليوتار، وكما يميل ايغنايف إلى الافتراض - أنّ قضايا الحقيقة لا تمتّ بأية صلة على الإطلاق إلى مسائل الحكم الأخلاقي، أو أن المرء (في الحوار الفلسفي المنطقي) لا يمكن أن يجادل انطلاقاً من "يكون" باتجاه "يجب". لقد كانت فكرة هيوم، على النقيض من ذلك، تقول بأننا نستطيع أن نحقق هذه الميزة في كثير من الأحيان كنوع من التجربة اليومية العملية، أقصد، أنّي بنينا أحكاماً أخلاقية على أساس المعرفة بالحقائق المسبقة في العالم الحقيقي أو التكهن بنتائج مستقبلية محتملة - على الرغم من أنّ الكيفية التي يجب أن نفعل من خلالها هذا ومن منظور منطقي (كما اعتقد هيوم) تظلّ لغزاً يتجاوز أيّ أمل بإيجاد حلّ عقلائي. يتجاهل مابعد الحدائثيون من أمثال ليوتار بنمطية واضحة النقطة الأولى ويقبضون على النقطة الثانية كبرير لإعلان استحالة الانتقال من "لعبة اللغة" في الحكم المعرفي إلى "ألعاب اللغة" في الأخلاق والسياسة. وهذا الموقف يجد صوتاً له في الرأي القائل - يتبناه ايغنايف في مقالته المنشورة في (*The Observer*) - أنّ اختلافات وجهات النظر حول ما هو صحيح أو خاطئ في حرب الخليج لا يمكن أن تشكّل قضية للحوار المطروح حول ما كان قد حدث بالفعل.

البراغماتية الجديدة وبلاغة الإجماع

إنّ طروحات كالتّي يقدمها بودريار أو ليوتار لم تكن لتحقيق هذا التميّز - أو تؤخذ على محمل الجدّ من قبل عدد من المعلقين - لو لم تكن قد توافقت مع نزعة مستشرية باتجاه أنماط متعدّدة من التفكير النسبوي المتطرّف حول قضايا الحكم الأخلاقي والسياسي والتاريخي. وتمثّل مابعد الحدائة أكثر

الأشكال راديكالية (أو أكثرها ثباتاً وارتباطاً، كما يقول البعض) لهذه الرغبة بالتخلي عن شروط الحقيقة والسير باتجاه ما هو حالياً وبشكل طارئ "صالح عن طريق الاعتقاد". إنها تتماشى مع الخط الحالي للبراغماتية الجديدة كما يقدمه مفكرون من أمثال رورتي وفيش بأنّ النوع الوحيد للحقيقة الذي يحمل أية قيمة هي المقدرة على إقناع أعضاء مجموعة معينة ينتمي إليها المرء، "مجتمع تأويلي" أو نقابة متخصصة.^(١٨)

من منظور كهذا، تمرأى مسألة حرب الخليج كقضية إجماع في الرأي بين أوساط أولئك - مجموعة "التحالف" والولايات المتحدة بشكل رئيسي - الذين يطغى فهمهم للأحداث على النقاش الدائر ويحدد بالتالي الطريقة التي يجب أن تسرد فيه الحكاية خلال الأشهر أو السنوات أو العقود القادمة. مامن فائدة ترجى عندئذ لمقاومة أو التشكيك بذلك الوصف بالرجوع إلى أرضيات واقعية وتاريخية، أخلاقية وسياسية، بما أنّ دعوات كهذه لا يمكنها أن تسود إلا إذا توقّر هناك للتوّ مناخ من الرأي المستجيب، واستعداد جماعي للإصغاء إليها ومقاربتها كمقولات تتلائم والشعور العام حول ما كانت عليه حقيقة ماهية الحرب. ذلك أنه إذا كانت ادعاءات الحقيقة - كما يفترض هؤلاء المفكرون - تنحصر في قضية الإحالات المقتعة ضمن هذا السياق الثقافي أو ذلك، فهذا يتبع أن أية إحالة إلى "الحقائق" أو الطروحات المشروعة، أو حتى مجرد "مبادئ الحرب"، وغيرها، لن تقدّم أية إضافة تُذكر سوى المزيد من الدعم السيكولوجي والبلاغي لمعتقدات حققت لثوها درجة معينة من القبول الجماعي. لهذا، فإنّ البلاغة، حسب ماتذهب إليه عبارة فيش، "تنحدر إلى الدرك السفلي" ويصبح هذر النظرية ضرباً من الإطناب - أو الخداع الذاتي - إلا إذا قبلت بلعب هذا الدور المتقلّص باطراد.

قليلاً ما سيعترف الجيل الأوّل من البراغماتيين الأمريكيين - جيمس ديوي، بيرس - بأية صلة تربطهم بهذا التيار الذي يُقدّم اليوم باسمهم. رورتي نفسه سيصطدم بمشاكل مع بيرس حول رغبة هذا الأخير المتحوسة بالتعلق

بفكرة تنظيمية مطلقة عن "حقيقة تقبع في نهاية المطاف البحثي".^(١٩) كان ديوي - البطل دون أدنى شك في سرد رورتي - كان على الرغم من ذلك شديد التمسك بالحقيقة الوضعية عندما ترأس محكمة أمريكية غير رسمية للتحقيق في اتهامات التجسس الباطلة التي وُجّهت ضد تروتسكي أثناء فترة نفيه على يد البوليس السري لستالين.^(٢٠) و يقدم ويليام جيمس ربّما أكثر الأمثلة سطوعاً في معارضته الشديدة لثورط الولايات المتحدة الأمريكية في "حرب تحرير" أخرى، وتحديدًا حملتها في الفلبين بين عامي ١٩١٠ و ١٩١١ والتي يمكن أن ينظر إليها الآن كنموذج يقتدى به عن مغامرات عسكرية لاحقة تنكرت ببلاغة الغاية الأخلاقية العليا.^(٢١) باختصار، ثمة عالم من الاختلاف - بالمعنى الفلسفي و السياسي الأخلاقي - بين الموقف الذي تبناه أولئك المروّجون الأوائل للنظرة البراغماتية وبين الاستخدام الحالي (مابعد الحدائي) لأفكارهم كحوار يوجه الضربة القاضية ضدّ كلّ أشكال الفكر الإقتحامي النقدي أو المنشقّ. وهذا الاختلاف عائد إلى الإنعطافة - وهذا ظاهر بوضوح لدى رورتي و فيش - باتجاه أفكار مابعد حداثة عن اللغة، الخطاب، والتمثيل التي تنكر عادةً استحالة الإقتراب من الواقع أو الحقيقة إلا عبر أنظمة إشارية تجعل من ذاك الإقتراب أمراً مستحيلاً. إذا كان على المرء أن يقبل بكلّ هذا، فإنّ الطريق سيكون بالطبع مفتوحاً أمام البراغماتيين الجدد ليخرجوا باستنتاجهم المألوف: الحقيقة هي دائماً ولتوّ ما يُعتبر في ذاته ذي معنى داخل "مجتمع تأويلي" معيّن (فيش) أو هي، في مرحلة من المراحل، "حوار النوع البشري" الثقافي الجاري أبداً (رورتي). وهكذا، سيبدو مستحيلاً، جملةً وتفصيلاً، أن يكون لأيّ حوار معارض يستند على أراضيات مبدئية، واقعية وتاريخية أو أخلاقية، أيّ وزن أو معنى بالنسبة لأعضاء هذا المجتمع المقصود.

يبدو لي أنّ النظرية الأدبية ستواجه عبأً كبيراً عندما تأتي لتقيّم مدى التأثير الضارّ الذي ترافق مع هذه الأفكار النسبوية المتطرّفة والذّارجة. ماكان

قد حدث عبر نطاق واسع من الفروع الأكاديمية - وغالباً في أكثر القطاعات "تقدمية" للفكر التأملي - هو قلب جذري لوجهة النظر البديهية التي تعتبر اللغة مسؤولة بشكل طبيعي وملائم عن معايير الأمانة الناطقة باسم الحقيقة، والتي تعتبر الإبداع - أو الأنماط المختلفة للتعبير غير الملزمة بقول الحقيقة - مفهوماً فقط ضمن إطار علاقته (بالرغم من كونها علاقة مركبة ومعقدة) بتلك المعايير الناطمة نفسها. يقدم توني بينيت مرةً ثانيةً هامشاً مفيداً حول تأثير فكر كهذا عندما يطبق على فروع ذات موضوعات متشعبة (خاصةً التاريخية) وقعت تحت تأثير أفكار مابعد بنوية. "أخذين بعين الاعتبار الصعوبات المترافقة مع المفاهيم الأدبية للأدب"، يكتب بينيت:

يمكن جني القليل من إعطاء هذه المفاهيم فلماً واسعاً من التوظيف بحيث تسقط كلّ الوثائق ضمن نطاق بوصلتها. إنّ إخضاع الماضي لقوانين النصّية بهذا الشكل بحيث يصبح بكتيته نهياً لمبدأ اللّاحسم لا يخدم أي غرض يُذكر. إنّ إبقاء الماضي مفتوحاً بنفس القدر الذي نقي فيه الاحتمالات في الحاضر مفتوحة ومتحركة يخدم كلّ سياسة من حيث المبدأ، لكنه لا يخدم أي منها من حيث التطبيق. لأنّ هذه الأخيرة تستلزم، على الأقلّ مؤقتاً، أن يكون الماضي ثابتاً، وأن يكون ما يُقال عنه - أو ما يطفو على السطح هناك ويكون مؤثلاً مع "الحقيقة" - خاضعاً لقيود محدّدة، مضمونية وتكتيكية، إذا كان على هذه الحقائق، أو ما يناقضها، أن تعني شيئاً ما. هذه ليست مسألة إقفال الماضي ولكن الاعتراف بأنّ حركيته لا يمكن أن تكون بلا حدود إذا كان يتوجّب على الحقائق التي تُنتج هناك أن تثبت بأنّها قابلة للفعل.

بكلمات أخرى، ثمة مسار يصل مباشرةً بين التأجيل النصّي (أو البراغماتي الجديد) للإدعاءات التاريخية المحدّدة الناطقة باسم الحقيقة وبين الإدعان الأخلاقي والسياسي الكسول الذي يساوي بين الحقيقة وبين بعض الحالات القائمة من إجماع الرأي المكتسب. إذن، وبناءً على وجهة النظر هذه، لا يمكن أن توجد ضمانة إطلاقاً - أي سبب أو ميرر مفهوم - لأيّ

طرح يناقض جلياً النزعة السياسية والاجتماعية المهيمنة، أو يتحدّى الإجماع من منطلق يقع خارج قيمه وافتراضاته المتفق عليها مسبقاً. من هذا المنظور، يقع المناوئون لحرب الخليج في هذا النمط أو ذاك من المأزق الخطابي - حسب ما يذهب إليه رورتي وفيش - حيث وحده يوفر البدائل الوحيدة الممكنة لأي مهتم يريد أن يناقش حيثيات القضية. وبما أن اعتراضاتهم استطاعت أن تقنع بعض الناس (من هم بشكل أو بآخر في متناول اليد) داخل "المجتمع التأويلي" المناسب، فإنهم سرعان ما سينطلقون في حواراتهم من موقع القوة النسبية، "مقدمين المواعظ للأتباع"، إذا صحّت العبارة، مستسلمين على أقلّ تقدير لعادات محدّدة متأصلة في الإعتقاد. وهكذا، فإنّ أي مبدأ أو أرضية أو طروحات واقعية مستنبطة تدعم مزاعمهم سترتقي إلى مصافّ الإستعراض الأخلاقي المطنب - مصدر إضافي للتأثير البلاغي - بالنسبة لهم ولجمهورهم الذي يشاطرهم أفكارهم. من جهة أخرى، إذا حدثت وافترقت مقولاتهم لأيّ مقياس من الحضور الأنف الذكر، عندئذ سيكون من العبث الزعم باستحواذ ضمانة واقعية أو مبدئية لموقف يفترق بكلّ بساطة للمصدقية استناداً إلى ما تملّيه وجهة نظر الإجماع الراهنة. أياً كان الأمر - هذا ما يعتقده البراغماتيون الجدد - فإنّ القوة الإقناعية (أو بلاغة الإجماع) هي التي تحسم الأمر أخيراً في قضايا كهذه.

إنّ حدثاً كحرب الخليج يرمي بتلك الأسئلة إلى طمأنينة كاذبة عبر تأكيد على المسافة القائمة بين رأي الإجماع (كما تمثله استطلاعات الرأي، التغطية الصحفية، وميكانيزمات التغذية في وسائل الإعلام العامّة) وبين تلك القضايا التي تنتمي إلى حقيقة العالم المعاش وزيفه، وهذه الأخيرة تخدم كأساس وحيد للمعارضة العقلانية من جانب المناوئين المطّلعين. أن يسعى عدد من المفكرين لهدم أو "تفكيك" تلك الفروقات ليس سوى إدانة قائمة لمعظم ما يُمرّر تحت شعار الحكمة التنظيرية "التقدمية". ويكمن السقوط الأكبر لطروحات من هذا النوع في دعم الفكرة القائلة بأنّ الحقيقة ليست

سوى شيء ملقّح يطلقه المخيال الاجتماعي، اسم يُخلع على أي نوع من شروط الحقيقة يحدث أن يشيع من وقت لآخر داخل "المجتمع التأويلي" الذي ينتمي إليه شخص بعينه. لاشي، ينجح كالنجاح، هذا ماتذهب إليه هذه المعتقدات، و"النجاح" يمكن أن يُقاس فقط بمدى الدرجة التي تتلائم معها أفكار فرد معين مع الحالة الإجماعية القائمة. وهكذا، فإن المهم بالنسبة لرورتي هو استمرار "الحادثة" حسب شروط تمليها العضوية في مجتمع تحدّد قواسمه الجيوبوليتيكية "ديموقراطية حلف شمالي الأطلسي البرجوازية الليبرالية، مابعد الحداثيّة".^(٢٣) هذا هو الأمل الأفضل و الأخير لثقّف مثله ينعم باستقرار يؤهّله للتمتّع بامتيازات تقدّم له، ولا يملك أي سبب حسّاس للتدخل وقطع "الحادثة" باسم بشر فانيّن آخرين أقلّ حظاً وحظوة. أن يشعر هؤلاء الآخرون بأنهم مستثنون - إذا لم نقل محاضرون ومقصوفون بهدف الرضوخ - باسم النظام العالمي الجديد المبرمج حسب النموذج الأمريكي، فهذا احتمال قلّما يخطر ببال رورتي، بالطبع، كونه مشغول بإحالة صراعات كهذه إلى هوامش الحوار المتحضّر. وبالنسبة لفيش فإنّه من غير المعقول تحديداً أن يفكر أحد، باستثناء بعض المنظرين الراديكاليين الموهومين، بالوقوف خارج "المجتمع التأويلي" القائم وانتقاد قيمه ومعتقداته من منظور يتناقض مع حكمة الإجماع الراهنة.

باختصار، ما يقوم هؤلاء المفكّرون بالتظنير له هو نسخة أخرى عن فرضية "نهاية الأيديولوجيا" المطروحة منذ أواخر ١٩٥٠ من قبل دانيال بيل ومعتدرون آخرون عن المرحلة السابقة (الحرب الباردة) لسياسة الولايات المتحدة التوسعية، حيث يتمّ أحيائها الآن على يد مثقفين مختصين لهم غايات جيوبوليتيكية مختلفة، لكنهم يطبقون تقريباً البرنامج السياسي نفسه.^(٢٤) ويبدو الأمر مناسباً أكثر، في هذه اللحظة بالذات، عندما يتفرّد بعض المنظرين (أو المناهضين للنظرية) بالأرض العالية للحوار الثقافي ويعلنون عدم صلاحية النقد التنويري، وطغيان قيم الإجماع، والفوائد التي يمكن جنيها بالإنسجام مع هذه

الشعور الوليد عن نظام عالمي جديد يتجانس - هذا ماحدث - مع مصالح وأولويات السياسة الإستراتيجية الحالية للولايات المتحدة الأمريكية.^(٢٥) من هذا المنظور، فإن الوقوف ضدّ حرب الخليج لا يمكن رؤيته إلاّ كشذوذ عمل، ورجوع إلى القصّة القديمة (أوآخر الستينات) للإنشقاق والإحتاج المضادّ للهيمنة والتي لم تثمر في النهاية عن شيء سوى نوع من العصاب القصير الأجل. من هنا شعور الغبطة "مابعد الفيتنامي" الذي شاع كثيراً، الفكرة - التي سوق لها جورج بوش وآلته الدعائية - بأنّ انتصار الحلفاء في حرب الخليج وضعّ صدمة فيتنام أخيراً في رقاد نهائي ومكّن الأمريكيين بأن يشعروا مرّة ثانية بالثبات أو بالمصير المحتوم الذي تلقى فقط كبوة مؤقتة، ومرّ بأزمة كان وراءها ضجيج الليبراليين اليساريين الذين بالغوا بمدى "هزيمة" الولايات المتحدة في حرب التحرير المبكّرة تلك. باختصار، يمكن أن تُعاد كتابة التاريخ الآن بشكل يتماشى والروح المكتشفة حديثاً للنيرة التوسّعية المتصاعدة. كلّ هذا يمكن أن يدغدغ خطّ الحوار الذي اختطه رورتي وفيش، أقصد، نسيية القيم التي تفرزها الحقيقة، وتعميم فكرة أنّ محاكاتها للماضي هي فرع لمعتقدات الإجماع السائدة اليوم أو للأفكار التي تدور حول الكيفية التي يترتب من خلالها أن يتشكّل التاريخ حسب معطيات الصورة الراهنة للعصر. تضمّر هذه التصورات بشكل خاصّ صورةً ملعونة عن مايدعى بـ "الدائرة الميرمينيوطيقية"، فكرة أننا دائماً، وبشكل لا مهرب منه، مقيدون إلى نظام من القيم المسلّم بها (أو بنى من الفهم الضمني المسبق) تحدّد مايمكن أن يكون صالحاً للحوار في أيّ وقت كان.^(٢٦) وهكذا، إذا كانت "المحادثة الثقافية" قد دخلت مرحلة تنزع فيها مواضيع من مثل "النصر في حرب الخليج" و"التخلّص من صدمة فيتنام" إلى الهيمنة على مجريات النقاش، عندئذ لن تكون ثمّة من فائدة لمقاومة هذر من هذا النوع بالرجوع إلى وقائع تاريخية أو بالإشارة إلى تقنيات الدعاية المختلفة المطبّقة بشكل جيّد والتي استطاعت من خلالها وسائل الإعلام أن تخلق هذا الشعور من الحياد البهيج. إنّ أيّ

حوار معارض لن يفعل فعله إلا بعد أن ينقضي هذا الشعور، وعندها، فإنَّ أي حديث عن "حقائق" أو "مبادئ" سيكون مجرد إضافات لاتعني كثيراً، بما أنَّ أغلبية النَّاس في غضون ذلك (أو قسم كبير منهم) سيكونون قد اقتنعوا بعدالة قضية المناهضة للحرب دون أدنى حاجة للبراهين. وإذا كان هذا قد حدث بشكل متأخر نوعاً ما في حالة فيتنام - متأخرة جداً بالنسبة للرأي العام الذي كان يسعى للحيلولة دون وقوع أفعال أُعتبرت فيما بعد مجازر أو جرائم حرب - فهذا يدلُّ على أنَّ الحوارات المبدئية ذات اللهجة العالية لن تعني أيَّ شيء مقابل وزن وحضور قيم الإجماع المكتسبة. علاوةً على ذلك، طالما أنَّ الرأي العام يتعرَّض إلى انزيمات مستمرة - عود على بدء باتجاه شعور بالنصر مابعد فيتنامي - فهذا دليل إضافي، إذا كنا نحتاج إلى دليل، على أنَّ بلاغة الإجماع توغل في العمق إلى أقصاها، وأنَّ الحقيقة هي في الواقع، وبشكل نقي وبسيط، لاتتجاوز حدود ما هو "صالح عن طريق الإعتقاد."

ثمَّة أمور أخرى مدعاة للإكتئاب في المشهد الثقافي الراهن تتجاوز مدى الانهيار الذي أصاب الحسَّ الأخلاقي والسياسي الناتج عن - أو المتأثر، على أية حال، بشكل عميق - مختلف أنماط التفكير البراغماتي مابعد الحدثي. لأنَّ النتيجة التي تفرزها أفكار كهذه هي، أولاً، الطعن بأيَّ حسٍّ للتمييز الأبستمولوجي بين الحقيقة والزيف، وثانياً، وضع القضايا الأخلاقية بعيداً عن متناول الحوار العقلاني المسؤول عن طريق جعلها تابعة بشكل مؤقت لهذه الحالة أو تلك من إجماع الرأي، بغضِّ النظر عن قلة اطلاعه أو كونه عرضةً لضغوطات التغطية المشوَّهة التي تمارسها وسائل الإعلام العامة. بالطبع، يمكن أن يقول قائل بأنَّ الفرق بين المعرفة والإرادة (أو بمصطلحات كانت، بين الفهم المعرفي و"العقل العملي") مايزال منذ أمد بعيد موضوعاً مؤرقاً، وخاصةً داخل خطاب الفكر التنويري الذي يخضعه مابعد حدثيوان من أمثال ليونار للإستجواب بهدف استنفاد برنامج القيم الذي يؤسس له،

عما في ذلك يؤره السّوداء وتناقضاته المترافقة. غير أنّ ما ينبثق في نهاية هذا الخطّ التنقيحيّ هو نظرة تخفي شكّا عميقاً، ليس فقط حيال الإدعاءات الناطقة باسم الحقيقة للنقد الأيديولوجي التنويري، بل وحيال القيم الأخلاقية الملازمة لهذه القيم، أقصد، المبدأ القائل - مركزيّ في الفلسفة الكانطية - أنّه من واجبنا كمواطنين مسؤولين أن نفكر أنفسنا بقضايا ذات خيارات سياسية وأخلاقية مهمّة، وأن نبني هذه الالتزامات وفق أفضل أنواع المعرفة المتوفّرة لدينا عن الظروف والنتائج المترتبة عنها في العالم الحقيقي^(٢٧). إذن، ومهما تكن علاقاتها معقّدة لدى كانط، فإنّ الفهم والعقل العملي لا يمكن فصلهما، ليس على الأقلّ إلى درجة اعتباره (كما يفعل ليونار) ينتميان إلى ألعاب لغوية اختلافية بشكلّ كلّّي، بحيث يقعان خارج كلّ أمل بتوظيف واقعي يستند إلى أرضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. إنّ المشكلة مع الكثير من التنظيرات الراهنة، سواء قدّمت بروح مابعد حداثة أو مابعد بنوية أو براغماتية جديدة، هي أنّها تحتزل كلّ الأنظمة الناطقة باسم الحقيقة إلى مجرد لعب تمّارسه "خطابات" متنافسة خالية من أية ضمانات أو مشروعية خارج ماتزوّدها إياه قواعد اللعبة الشّفوية الراهنة. إنّ قيامها بذلك يؤدّي عملياً إلى نفي الفكرة القائلة (المبدأ "التنويري" البائد) بأنّه يوجد هامش مهمّ للإختيار بين قضايا ذات أبعاد أخلاقية، وبأنّ أحكامنا المتعلّقة بالخطأ والصواب لا يجوز أن تكون بالضرورة - ويجب أن لا تكون - قضية قيم اجماع محضة، بل يجب أن تتضمّن السبر النقديّ الكافي للمقولات المتعارضة، وتوفّر إرادة الحكم فيما بينها على أسس الضمير الصّاحي والحوار العقلاني.

سوف يبدو هذا الكلام بالطبع عتيق الزيّ بعد قيام فوكو (على سبيل المثال) بهدم الموضوع الكانطي واعتباره مجرد تلفيق لغويّ، أو "فاصل" مؤقّت في نظام الخطاب أو التمثيل، أي أنا "ماورائي اجرائي" مشير للفضول اختفى الآن من المشهد بقدم نسق مختلف (جينولوجي أو مابعد إنسانيّ).

ولكن لا يوجد سبب قويّ لاعتبار هذا الطرح أكثر من مجرد جزء من البلاغة السائدة في أواخر الستينات التي كانت تتعامل مع خليط مركب من اللاعقلانية النيتشوية و الهيدغيرية، علاوةً على تأثير "الإنعطاف" اللغوية المتبجّحة (مابعد البنيوية) التي طالت مشارب متعدّدة من الفكر. إنّ استمرار هذه النزعة بممارسة هذا الحضور الواسع النطاق - إلى درجة تحوّلها إلى معتقد راسخ بين أوساط مفكّرين من أمثال ليوتار و بودريار - ليس سوى علامة أخرى على طبيعة "النظرية النقدية" المبهورة بالموضة السائدة بشكل يرثى له هذه الأيام.

هوامش الفصل

١. توني بينيت، "خارج الأدب" (لندن: روتلج، ١٩٩١) ص. ٥٤.
٢. راجع بشكل خاص كتاب بير ماسيري "نظرية في الإنتاج الأدبي" (لندن: روتلج، ١٩٨٧) و كتاب تيري إيفلتون "النقد والأيديولوجيا" (لندن: نيو لفت بوكس، ١٩٧٦).
٣. راجع إحالاتي إلى أعمال بودريار الأخيرة في هوامش الفصل الأول أعلاه.
٤. راجع على سبيل المثال كتاب كريغوري كيري "طبيعة التخيل" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٩٠).
٥. راجع على سبيل المثال كتاب توماس بافل "عوالم متخيلة" (هارفارد، ماس: هارفارد برس، ١٩٨٧)؛ و راجع أيضاً كتاب ديفيد لويس "في تعددية العوالم" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٦)؛ و - من زاوية أخرى - كتاب ميشيل ريفاتير "الحقيقة المتخيلة" (بالتيمور: جونز هوبكينز برس، ١٩٩٠).
٦. كيري، "طبيعة التخيل"، ص. ٤٧ - ٤٨.
٧. نفس المصدر، ص. ٤٧.
٨. نفس المصدر، ص. ٤٨.
٩. نفس المصدر، ص. ٤٦.
١٠. ثوسيدايدس، "الحرب البيلوبونيسية" حرر الكتاب ت. ويك (نيويورك: مودرن ليبرري، ١٩٨٢)، ص. ١٣.
١١. نفس المصدر، ص. ١٤. وقد أورده سولومون في كتابه "الخطاب والدلالة في العصر النووي"، ص. ٤٣.
١٢. سولومن، المصدر السابق، الصفحات ٤٦ - ٤٧.
١٣. راجع كتاب "أخبار الحرب والسلام" (ميلتون كينيز: أوبن برس/ غلاسكو ميديا غروب، ١٩٨٥) من أجل مزيد من التفصيلات عن انحياز الإعلام والتلفزة في تغطية

الحرب وحملات الاحتجاج المناهضة لها؛ وراجع أيضاً مقالة جون بيلجر "الواقع البديل: لماذا لا نسمع عما يحدث في الخليج؟" المنشورة في مجلة (*New statesman*)، ٢٩ أيار، ١٩٩١، الصفحات ٨ - ٩.

١٤. من أجل محاولة نبش الحقيقة من هذه المصادر المتناقضة راجع كتاب جون سيمبسون "من بيت الحرب: جون سيمبسون في الخليج" (لندن: أرو بوكس، ١٩٩١)، الصفحات ٣٢٨ - ٣٣١. بالرغم من نزاهته المشكوك بها، لا يترك سيمبسون أي شك بخصوص الأكاذيب التي قيلت - بدرجات متفاوتة من تواطؤ وسائل الإعلام - من أجل إخفاء الحجم الحقيقي والتفاصيل المرعبة حول الضحايا التي وقعت في العراق.

١٥. راجع مقالة أندرو ويتلي "الكويت: الثمان والأربعين ساعة الأخيرة"، المنشورة في (*New York Review of Books*)، المجلد ٣٨ رقم ١٠، ٣٠ أيار ١٩٩١، الصفحات ١٧ - ١٨.

١٦. ليوتار، "الإختلاقي" (المصدر السابق).

١٧. مايكل إغناطييف، "العودة إلى الواقع في الخطّ الأممي" المنشورة في (*The Observer*) العدد ٣، آذار ١٩٩١، ص. ٢١. راجع أيضاً مقالاته اللاحقة في صحيفة الأوبسرفر (مثلاً، "المنتصرون يقدمون على انتقام حلو" في عدد ١٠ آذار ١٩٩١، ص. ٢٧) للتحقق من استعداد إغناطييف على تغيير مواقفه (بشكل مبرر) بينما كانت تتضح أكثر معالم الكارثة في الكويت.

١٨. راجع بشكل خاص ريتشارد وورتي في كتابه "الصدفة، السخرية، والتضامن" وكتاب سنالي فيش "ممارسة ما يأتي بشكل طبيعي: التغيير، البلاغة، وتطبيق النظرية في الدراسات الأدبية والحقوقية".

١٩. راجع وورتي، "ميتافيزيقية ديوي" الواردة في كتاب "نتائج البراغمية"، الصفحات ٧٢ - ٨٩.

٢٠. لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية راجع مقالة آلن سبيتر "جون ديوي، محاكمة" ليون تروتسكي والبحث عن الحقيقة التاريخية" في "التاريخ والنظرية"، المجلد رقم ٢٩، عام ١٩٩٠، الصفحات ١٦ - ٣٧.

٢١. راجع ويليام جيمس، "ملاحظات على مائدة السلام" و"المعادل الأخلاقي للحرب" (مقطعات) في كتاب مارغريت نايت "ويليام جيمس" (هارموندزورث: بنغوين، ١٩٥٠)، الصفحات ٢٤٠ - ٢٤٨، وراجع أيضاً كتاب فرانك لينزيتشيا

"آريل والبوليس: ويليام جيمس، ولاس ستيفنس، و ميشيل فوكو" (هيميل هيمستد: هرفستر - ويتشيف، ١٩٨٨).

٢٢. توني بينيت، "خارج الأدب"، الصفحات ٢٨٠ - ٢٨١.

٢٣. راجع رورتي، "الصدقة، السخرية والتضامن".

٢٤. دانيال بيل، "نهاية الأيديولوجيا" (غلينكو، ٣، ١٩٦٠)؛ راجع أيضاً كتاب روبرت لي، "الأيديولوجيا السياسية: لماذا يصدّق الأمريكي مايفعله" (نيويورك: فري برس، ١٩٦٢).

٢٥. انظر على سبيل المثال في مقالة فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ" في *The National Interest* (صيف ١٩٨٩)، وأيضاً - حول حرب الخليج و تبعاتها - راجع مقالته بعنوان "أيام متغيرة لديكتاتور روريتانيا" المنشورة في صحيفة الغارديان، ٨ نيسان ١٩٩١، ص. ٩.

٢٦. حول هذا الموضوع راجع كتاب ديفيد هوي "الدائرة النقدية: الأدب والتاريخ في الهمينيوطيقا المعاصرة" (بيركلي و لوس أنجلوس: كاليفورنيا برس، ١٩٧٨)، و كتاب ريتشارد بالمر "همينيوطيقيا" (إيفانستون، ٣، نورثويستن برس، ١٩٨٠).

٢٧. ناقش هذه النقطة يورغن هابرماس في كتابه "الوعي الأخلاقي والفعل التواصل" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٩٠).

من المتسامي إلى العبثي (ليون تار)

عن الكذب وألعاب اللغة

بالطبع أنا لا أدعي أنّ "حقيقة" حرب الخليج هي قضية حقيقة واضحة لانتحاج إلى برهان، أو أنّ القيام بكلّ بساطة بتجميع التفاصيل المناسبة - عدد الإصابات، مدى الضرر البيئي، السجلّ الديبلوماسي، تاريخ التورطات الأمريكية والبريطانية السابقة في المنطقة، الخ - يتيح للمرء لأن يتغلّب على مآزق هيوم الشهير والتحرّك مباشرة من دائرة "يكون" إلى "يجب". بكلام آخر، سوف يكون هناك دائماً خلافات عميقة تتعلّق بحقائق القضية أو بعدالة (مشروعيتها الأخلاقية) حملة الحرب التي شنّها "التحالف".^(١) أضف إلى ذلك، أنّ خلافات من هذا النوع لن يُحسم أمرها بمجرد أن تنجلي بالتدريج شاشة الدخان الدعائية ويبدأ المؤرخون والصحافيون المحلّلون وغيرهم بتقديم تشخيصات دقيقة عن الحرب والأحداث المؤدية إليها. بدون شكّ، سوف يظل هناك أولئك الذين يظنّون بأنّ الحرب كانت مبرّرة استناداً إلى أكثر من سبب، من بينها عدوانية وبطش نظام صدام، المجازر التي ارتكبت بحقّ الكويت ومواطنيها أثناء فترة الاحتلال العراقيّ، التلويح بأخطار اضافية يمكن أن تلحق بالسعودية وأقطار خليجية أخرى، مع احتمال استمرار عدم الإستقرار في المنطقة، وما إلى ذلك. من الواضح أنّ المناوئين للحرب

سيرتكون أخطاءً فادحة إذا هم أغفلوا هذه النقاط على أساس أنها تدرج ضمن جوانب أخرى كثيرة من الدعاية الأمريكية الساعية لتبرير مصالحها الإقتصادية الذاتية، والسيطرة على مصادر النفط، وسياسة الهيمنة بعيدة المدى. ولكن، إذا كانت أحداث كهذه تحتل دائماً تأويلات مختلفة فهذا ليس سبباً لاعتبارها بكل بساطة خارج نطاق الحوار البناء الساعي لاكتشاف الحقيقة، أو - بمصطلح ليوتار - اعتبارها جزء من ألعاب اللغة الإختلافية حيث أن كل محاولة لإقناع الفريق الآخر بالإستناد إلى أرضيات واقعية، سياسية وأخلاقية، سوف لن يكون سوى فعل من القسر الشفوي، نوع من الظلم أو الإخلال بالقواعد الأساسية للمحادثة. ذلك أنه إذا كانت هذه هي القضية، فلن يكون ثمة من أمل بدفع النقاش خارج نطاق تبادل الرأي الشخصي أو المعتقد الغرائبي. إن أية محاولة للقيام بالمزيد - تقديم أسباب أو أسس تميز بين الطرح المشروع والطرح غير المشروع - سوف يكون في أحسن الأحوال محاولة عقيمة، وفي أسوأ الأحوال إلقاء ديكتاتورية تهدف إلى كم الأصوات المتنافسة.

إن تفكيراً كهذا لا يملك أي شيء يسنده خارج الاحتكام الغامض لثيمة ليبرالية جمعية تستثني أشكالاً أخرى أكثر حدة من تحكم الفكر السلطوي. حتى هنا، لا بد لهذا الفكر أن يصطدم بمشاكل واضحة حالما يسأل سائل عن الإستثناءات التي يمكن أن توجد - أنماط الحوار أو الاعتراض العقلاني المعارض المسموح بها استناداً إلى أرضيات واعية - حيال معتقدات تجاوزت كثيراً (مثل قراءة اليمين التنقيحية لجرائم النازية) كل معيار من معايير المسؤولية الأخلاقية أو الحقيقة التاريخية.

ولكي نكون عادلين، فقد واجه ليوتار هذه القضية في أكثر نقاطها حساسية، وتحديداً فيما يتعلق بفرضية فوريسون المنكرة حول فكرة أننا لن نستطيع أن نعرف بدقة تامة أن غرف الغاز قد وُجدت حقاً طالما أنه لم يبق شاهد عيان على قيد الحياة يدعم الدليل ويظهره بشكل قاطع كرهان حياتي

ميداني^(٢) ولكن موقفه هذا جعل من الصعب على ليوتار النيل من هذه الفكرة ككذبة سافرة، وكلفيق جذري للحقيقة لا تخفى دوافعه، والذي يمكن أن يجد مصداقية له فقط باللعب على جهل وغياء بعض القراء من ذوي العقلية المشابهة. نتيجة لذلك، وحسب ليوتار، يشكّل طرح فوريسون نوعاً من "الظلم" وبشكل رئيسي ضمن صيغ خطائية أو أفعال كلامية محضّة، بمعنى أنه يشكل إهانة للضحايا نتيجة لتطبيق محظور واحد من ألعاب اللغة (أقصد، الواقعية الوثائقية) على نوع آخر من الخطاب تتموضع فيه ادعاءات الحقيقة المقصودة داخل نظام غير متسق بكليته. وكما يعبر ليوتار: "إذا كانت ضرورة تكريس واقع الدلالة لجملة معينة تمتدّ لتطال أية جملة أخرى... عندئذ تكون هذه الضرورة سلطوية في جوهرها."^(٣) و بكلمات جيفري بينينغتون، ملخصاً ليوتار:

سيقع المؤرخون الوضعيون تحت رحمة شخص مثل فوريسون إذا هم تخيّلوا أنّ العدالة تكمن بشكل كلي في تطبيق القواعد المعرفية في مسائل كهذه. إذا كان التاريخ محض قواعد من هذا النوع فمن الصعب أن تعرف لماذا يُتهم فوريسون بالظلم.^(٤)

كلّ هذا حسن بالقدر الذي يثير فيه نقطة هامة - مضادة لفسطاطيين وأيديولوجيين متطرفين من أمثال فوريسون - تكشف بأنّ الحقيقة التاريخية قلما تأتي (إذا لم يكن من المستحيل) على شكل رزم مضمومة من المعلومات السريعة التي يمكن أن تختبر لاحقاً في ضوء الدليل بطريقة اجرائية مباشرة. هذه تماماً هي الفكرة الوضعية المبسطة التي فسحت طريقاً، عبر استحالة تطبيقها، لمختلف أشكال التفكير النسبي المتطوّف بالظهور. ولكن ليوتار يخلط القضية هنا بامتياز عبر افتراضه أنّ المخرج من هذه الإزدواجية المزيفة هو الطريق المؤدّي إلى الحديث مابعد الحدائوي عن "ألعاب اللغة"، "أنظمة العبارة"، "الإختلافات الخطائية"، وما إلى ذلك، واقعاً بذلك في المطبّ النسبي ثانية الذي يفترض أن ادعاءات الحقيقة هي بشكل رئيسي ومحدّد

نتاج تقليد لغوي - اجتماعي محض.

وبالنتيجة، لم يعد بمقدور ليوتار أن يختطّ طريقةً لمناقشة هذه القضايا بعدالة إلاّ من خلال اعتماد نظرة جمعية يحترم في ضوءها كلّ خصمٍ اختلاف وجهته نظر الآخر، إلى درجة تأجيل متطلّبات الحقيقة من أجل الحفاظ على هذا النمط الليبرالي من الصلح المؤقت (*modus vivendi*). إنّ أية محاولة للقيام بعكس ذلك - كأن تقترح بأن بعض الطروحات خاطئة بشكل سافر استناداً إلى أرضيات واقعية وأخلاقية - يجب أن يُنظر إليها بوصفها نقلة خطائية لا ضمانات لها، مُعدّة لاحتكار الحوار وإسكات الخصم. إنّ السير في هذا الاتجاه لا يطيل فقط أمد دائرة القمع والخداع - حتى ولو كانت تهدف إلى تكريس حقيقة تلك الإدعاءات، كما هو الحال في معسكرات الموت - بل تضع المرء في موقع المغلوب تجاه خصمه (مثال، فوريسون) الذي بدوره يتمتع عن اللعب حسب ما تقتضيه قواعد اللعبة. وهكذا، ومن منظور ليوتار: ليس المؤرّخ بحاجة لأن يُقنع فوريسون إذا كان فوريسون "يلعب" خطأً آخر من الخطاب، خطاب يكون فيه الإقناع أو الحصول على إجماع بشأن واقع محدّد ليس في خطر. عندما يقرّر المؤرّخ السير في هذا المضمار لا بدّ وأن ينتهي به المطاف كضحية.^(٥)

و لكن استتاج كهذا يصلح فقط إذا نحن قبلنا بفرضية ليوتار الأساسية القائلة بأنّ "أنماط" أفعال الكلام المختلفة (معرفية، أخلاقية - سياسية، الخ) هي بشكل راديكالي محكومة بالتغاير لدرجة أنّ ادعاءاتها عن الحقيقة يمكن أن توجد فقط في حالة من الصراع المستمرّ، أو (في أحسن الحالات) في حالة من السكونية التي تؤكد حقيقتها الإختلافية الصّرفة. إنّ مايفشل ليوتار، بالتالي، بالوصول إليه - لأسباب تعود لموقفه الدوغمائي مابعد الحداثي - هو أنّه في الغالبية العظمى من هذه الحالات لا يوجد ذاك الصراع بين الدوافع الناطقة باسم الحقيقة (أو المصالح المعرفية) من جهة، وبين القضايا ذات المسؤولية الأخلاقية، من جهة ثانية. إنّ وضع الأمور في نصابها - حسبما تملّيه

أفضل طرق البحث الإجرائية والتاريخية، التوثيقية والميدانية - يمكن أن يُمثل بحدّ ذاته مسؤولية كبيرة تَمَسّ قضايا الحكم الأخلاقي والسياسي. ولن يكون الأمر أكثر إلحاحاً منه الآن - بالرغم من آراء ليوتار - عندما تكون الضحايا موضوعاً لحملات التضييل - أو مؤامرة الصّمت - التي تضاعف حجم الظلم الأصلي بنكرانها (مثل فوريسون) أنّ ما لحق بهؤلاء من أذى لا يمكن أن يصبح قضية معرفة مبرهنة لا يشوبها شكّ. لأن الطريقة الوحيدة، وحسب ما يذهب إليه ليوتار، لتفنيّد اختراقات سافرة كهذه هي الانتقال إلى خطاب مختلف، "نظام عبارة" آخر تفسح فيه قضايا الذاكرة الواقعية أو الضمانة الإجرائية طريقاً لمستلزمات المحكمة الأخلاقية حيث في ظلّ قانونيتها تكون هذه المعايير بكلّ بساطة غير قابلة للتطبيق. ولكن هذا الموقف لا يقَدِّم أكثر من استراتيجية تنجّ، أو نكوصٍ إلى موقف نسبوي راديكالي يتسبّب في تعطيل الحوار بكامله.

ليوتار مناقشاً كانط

واحدة من المقاييس التي تميّز موقف ليوتار المضادّ للمعرفي هي الأهمية التي يوليها للتسامي الكانطي كمنظومة من الفكر الأخلاقي والسياسي - الاجتماعي. فبالنسبة لكانط، إنّ التسامي هو ما يتجاوز جميع طاقاتنا على التمثيل المحدّد، تجربة لا نجد لها نمطاً مفهوماً أو حسياً مناسباً للإكتهائه، والتي تختلف عن الجميل في أنّها لا توفر أي شعور بالتوازن الهارموني أو الإتفاق بين هذه الملكات.^(٦) مع ذلك، ثمة شيء في داخلنا، استطاعة إيجابية ما تعطي كلمة "التسامي" معناها (وإن كان مبهماً) والتي يقرن كانط طبيعتها بفلك الأفكار أو الأحكام "ما فوق الحسية" (أقصد، الدّاخلية، أو غير الظّاهرية). إذن، وتحديداً عند النقطة التي يواجه فيها الفهم حدود قدرته على اكتهائه تجربته - "اخضاع الحدوس للمفاهيم"، كما تذهب إليه عبارة كانط - يكون في مقدورنا التبصّر بما يجتنب وراء الإدراك الظّاهراتي، وتحديداً وجودنا

كذوات منفصلة ومستقلة غللك إرادات حرّة ليست موضوعاً للقوانين أو الضرورات التي تحكم فلماً آخر (سبي - جبري). باختصار، يتمظهر التسامي لدى كانط كوسيلة للتعبير - وإن كان ذلك بواسطة التشبيه (analogy) - عمّا يستحيل التعبير عنه عبر طريق آخر، بما أنّه من طبيعة الحكم الأخلاقي ذاته (أو العقل العملي) أن يصدر أوامره من فلك يقع خارج ربة المفاهيم المحدّدة أو الإدراك الظاهراتي. من هنا أهميته لدى ليوتار، حيث إنه يقرّ هامشاً مهماً للماهية الاختلافية أو التنافرية لأنظمة العبارة المتعددة أو ألعاب اللغة، والتي يجب أن تؤخذ اختلافاتها دائماً في الحسبان عندما نحتكم للعدالة للبتّ بين خصوم الداء في قضية معينة. وفوق هذا وذاك، إنّهُ يدلّ دائماً على الإساءة التي يمكن أن ترتكب بحقّ طرف من هذه الأطراف عندما يتكئ أحدها على معايير معرفية (واقعية أو برهانية) لايمكن تليتها - كما هو الأمر لدى فوريسون بخصوص معسكرات الموت - أو عندما لاتعطي للخصم حقّاً فعلاً بالردّ كممثل عن نفسه.

يعمل التسامي الكانطي، إذن، كتذكير بالهوة التي تتسع - "الاختلافي" كما يصطلح على تسميته ليوتار - بين متطلبات الحقيقة التي يعوزها كلّ المقاييس العامة للعدالة القادرة على حلّ نزاعات الأطراف. في حالات كهذه، يكتب ليوتار:

إنّ مشروعية طرفٍ من الأطراف لاتعني افتقار الطرف الآخر للمشروعية. مع ذلك، إن الإستناد إلى قاعدة واحدة في الحكم على أيّ منهما من أجل حسم "الاختلافي" بينهما... سوف يسيء (على الأقل) إلى طرف بعينه (وإلى كليهما معاً إذا لم يطبّق الطرفان هذه القاعدة)... وتنتج الإساءة بسبب كون قواعد غمط الخطاب التي يحكم من خلالها المرء على القضايا هي ليست نفسها المعمول بها في غمط أو أنماط الخطاب الأخرى التي كان قد صدر فيها الحكم.^(٧)

ولكن من الواضح أنّ التسامي - حسب قراءة ليوتار له - ينزع إلى

الموازنة بين هذه النزاعات لصالح نظام العبارة اللامعرفي، أو لصالح الفريق الذي تستند مزاعمه، ليس تماماً على حقائق القضية، بل على قاعدة من الأمر الأخلاقي الصّرف المعزول تماماً عن قضايا المشروعية الصّادقة. والحق، إنّ التسامي لن يكون غير ذلك، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار تأكيد ليوتار على هذا الجانب من تفكير كانط الذي يوازي بين استقلالية العقل العملي وبين انتماءه لنظام عبارة منفصل بإطلاق عن متطلبات الإكتناه العملي، من جهة، وعن الفهم المفهومي، من جهة ثانية. إنّ ما نحتاجه العدالة في قضايا مشروطة بحقائق غير مبرهنة ذاتياً هي أنّ يكون المرء مستعدّاً للحكم "بدون معايير"، أو أن ينظر بذهن مفتوح إلى مختلف بروتوكولات أو أسهم عمليات اتخاذ القرار التي تسم "الإختلافي" - صراع المصالح - في أية قضية معطاة. وقبل كلّ شيء، يجب أن بمنعنا التسامي من الماضي قدماً في فرض معيار وحيد ومتطابق (على سبيل المثال، ذاك المتعلّق بالحقيقة العملية أو المسؤولية المعرفية) في الوقت الذي تستلزم فيه القضية نظاماً آخر مختلف من الحكم الأخلاقي أو السياسي - الاجتماعي. عند هذا المفصل تماماً - حسب ما يذهب إليه ليوتار - يكتسب التسامي الكانطي دوره الأكثر أهمية، ليس فقط في علاقته بمسائل الذائقة الجمالية بل وضمن سياق ارتباطه بقوى وحدود العقل العملي. ذلك أنها سمة من سمات التسامي أنه "لا يملك أي مفهوم يقدّم من خلاله حدوده الحسية أو المتخيلة"، وأنه "لا يستطيع أن يحدّد أفقاً، بل حقلاً"، وأنّ الحقل المعني "يُحدّد كدرجة ثانية، عن طريق التأمل، إذا صحت العبارة: ليس عن طريق التواشج بين التقديم والمفهوم، بل عن طريق التواشج غير المحدّد بين استطاعة التقديم وبين استطاعة تشكيل المفاهيم."^(٨)

بكلام آخر - وهنا يتبع ليوتار كانط بشكل لصيق - يأخذنا التسامي إلى ذلك المفصل من الفكر حيث يترتب على الحكم أن يدرك حاجته للمصادر (أو غياب معايير متفق عليها) للتعامل مع قضايا تتجاوز كلّ حدود

التشريع "العقلاني" المستند إلى قواعد. في مقارنته للتسامي "يوغل كانط بعيداً باتجاه الاختلافية"، أي، باتجاه مناطق يصعب فيها حلّ النزاعات المحتدمة بين مختلف ادعاءات الحقيقة - كما يحدث مع الجميل - بالرجوع إلى أفكار قابلة للمصالحة المطلقة، أو عالم حسيّ تحقّق فيه الملكات نوعاً من الانسجام الفاعل بين مختلف مصالحها. هذه الأفكار لا يمكن أن تجد لها مكاناً في تجربتنا للتسامي. بما أنّ القضية هنا هي قضية مشاعر (حدوس مبهمة) تغمر استطاعتنا على اكتشاف أي معادل حسي أو معرفي لدرجة أنّ العقل يسجّل إحساساً بدنياً بالفشل أو القنوط الصرف، متبوعاً - كما يصف كانط - بمعرفة وليدة للقوى الداخلية ("ما فوق الحسية") التي كانت سبباً لتلك الاستجابة في الأصل. من هذا المنظور، "إذا كان الحلّ للتناقض الجمالي يبدو أصعب بكثير في مسألة التسامي منه في قضية الجميل"، فإنّ هذا سبباً جيداً لاعتبار التسامي رقيّاً مسالماً على عادات الحكم غير الناضج لدينا، وخاصةً نزوعنا إلى وضع كلّ القضايا في ظلّ نظام عبارة خاصّ وواحد، - على سبيل المثال، المعرفي - حيث يمثّل تطبيقه خارج حقله المناسب ظلاماً واضحاً، وإساءة أخلاقية بحقّ من تكون مصالحهم في خطر.

المطلوب منا في حالات كهذه، اذن، هو أن "نغامر بتسخير اصغائنا لما لا يمكن عرضه استناداً لقواعد المعرفة. كلّ واقع يضمّر هذه الضرورة بالقدر الذي يضمّر فيه معان محتملة غير معروفة. إنّ أوشفيتز هو أكثر الوقائع واقعية من هذه الزاوية." (٩) بمعنى آخر، يجب علينا أن نردّ على التحدّي الأخلاقي المثار من قبل أديولوجي "نسبوي" كفوريسون، ليس فقط من خلال رفض "براهينه" السفسطائية ولكن، وبالإضافة إلى ذلك، رفض جوهر الفكرة ذاتها، بما أنّ أسئلة من هذا النمط يمكن دائماً أن تعالج بشكل صحيح انطلاقاً من حقيقة وثائقية - واقعية أو عملية. إذ، وإبان ظهور معسكرات الموت، يكتب ليوتار:

كان شيء جديد قد حدث في التاريخ (والذي يمكن أن يكون إشارة

فقط وليس حقيقة) وهو أنّ الحقائق، الشهادات التي تحمل آثار "الهناء" و"الآن"، الوثائق التي تدلّ على معنى أو معاني الحقائق، وأخيراً بروز أنواع متعدّدة من العبارات التي يشكل ترابطها واقعا ما، جميعها كانت قد دُمّرت قدر المستطاع.^(١٠)

من هذه الزاوية، يقدم لنا التسامي أكثر الاستعارات ملاءمةً لحدث يتحدّى كلّ أشكال التمثيل المناسب، والتي يعجز العقل (وخاصّة عقل التنوير في نموذج النقد التأملي) تماماً على استيعابها، من هنا تنشأ حاجة تستلزم أن نستجيب لنداءاته دون النكوص إلى معايير منجزة أو بروتوكولات الحكم القطعي. من هذه الزاوية بالتحديد - وبعد آوشفيتز - لقد أصبحنا حقاً "بلا مصادر" بالمعنى الذي ينظر فيه هذا الاسم شزراً على كلّ أفكارنا المسبقة عن العقل، الحقيقة، الإنسانية، والتقدم التاريخي. إذ لم يعد بالإمكان التفكير (على غرار هيغل أو كانط في لحظات التشيئة) بأنّه يمكن النظر إلى التاريخ كإنسياب ما تحت شعار "ميتا - سردية" عقلانية تمثّل حوادثها المختلفة - أحداث كالثورة الفرنسية - علامات لا تخصّص من الوعد المستقبلي، أو اشارات على الطريق باتجاه سلام دائم وحقيقة ساطعة في نهاية المطاف. إنّ كلّ الذي تبقى لنا الآن هو تلك المعرفة الكهنية بأنّ هذا الوعد قد فشل بالتبلور، وأنّ التاريخ انقلب على كلّ أشكال الديالكتيك الإيجابي، وأنّ الأسماء التي صاغت لنا تاريخ - "نا" (برلين ١٩٥٣، بودابست عام ١٩٥٦، تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، بولندا عام ١٩٨٠) كفيلة بأن تحطّم كلّ بقية من إيمان بمشروع عصر التنوير القديم.^(١١)

وهكذا، يكون الردّ الوحيد الممكن، كما يراه ليوتار، هو مضاعفة ألعاب اللغة "الطبيعية" من المرتبة الأولى أو الخطابات السردية، بحيث يُحاكم كلّ منها حسب معياره الخاص، ويجب أن لا يستطيع أي منها الهيمنة على الآخر من منطلق حقيقة مطلقة وقاطعة. يمكن أن يوفر هذا على الأقلّ شرطاً أدنى لحلّ عادل للخلافات، بمعنى، أنّ كافّة الأطراف سوف تحظى بإصغاء

متعادل بحيث لا تجدد طروحاتها ملغاةً بالجملة عبر العودة إلى قاعدة أصلية أو فرضية قانونية ترفضاً جملةً و تفصيلاً. وبالنسبة لليوتار فإنّ نظام عبارة الأحكام المعرفية - اللجوء إلى أفكار من مثل الدليل العملي، البرهان التاريخي، شاهد عيان توثيقي، وغيرها - هي التي تمارس هذا الضغط المشوّش على أداء الحوار المتحضّر. إنه لا ينكر بالطبع أنّ هذه الأحكام يمكن أن تكون أحياناً مشروعة، وأنها تمتلك (إذا صحّ التعبير) مصداقية اقليمية أو فلك ملائم لاصدار الحكم، خصوصاً بشأن تلك المسائل التي تكون فيها قضايا الحقيقة والزيف واقعية: (١) عبر اجماع عام يطال الموضوع الرئيسي للنزاع، (٢) وعبر قابليتها للحلّ دون اللجوء إلى معايير تهيمن على مصالح هذا الطرف المعارض أو ذاك. وهكذا يمكن أن تطبق بدون تميّز لصالح أمثلة مشتقة من دلائل معرفية مباشرة مبرهنة ذاتياً، حالات تتطلّب فيها - كما يعبر ليوتار - "عبارة الإدراك عرضَ حدوس موازية: المفهوم عندئذ يحدّد بواسطة العرض الذي يوافقه، وتحديدًا الخطّة schema".^(١٢) ولكن من الواضح أنّ مشكلة ستنشأ بخصوص المسائل ذات الطبيعة التاريخية أو الواقعية - التوثيقية، مسائل (إذا صحت العبارة) يصعب فيها تماماً "اخضاع المفاهيم للحدوس". بما أنّ الأدلة هنا توجد فقط على شكل بيانات، نصوص، مصادر أرشيفية، صياغات أكاديمية، الخ، يكون كلّ منها عرضةً للجدل من جانب خصوم النزاع أو أولئك الساعون لاكتشاف الحقيقة. وعند هذه النقطة، كما يفترض ليوتار، نواجه قضايا لا يمكن حلّها ضمن سياق "نظام العبارة" التابع للحكم المعرفي، والتي من الأفضل أن تتم مقاربتها بمحاكاة الخطاب الكانطي المتعلق بعلم الجمال، خصوصاً عندما يستحضر ذاك الخطاب مبدأ التسامي كاستعارة لأنماط التجربة أو الشعور التي تتجاوز جميع قوى الإكتناء الحسّي (الظاهراتي) من جهة، والفهم المفهومي من جهة أخرى. هنا تماماً يتقاطع التسامي مع الجميل ويفترق عنه: وهذا عائد إلى حقيقة أنّ التسامي يفترض "ليس فقط متعة حيادية وكونية بلا مفهوم"، بل أيضاً "نهاية مضادةً للنهاية،

ومتعة من الألم، بالمقارنة مع الشعور بالجميل حيث نهايته بكلّ بساطة هي نهاية بلا نهاية، ومتعته عائدة إلى الإنسجام الحرّ بين ملكّاته. ^(١٣)

من المفيد التمعّن بطروحات ليوتار عند هذه النقطة، خاصّةً وأنّه يسعير غطاءً كانطياً لما يمكن اعتباره بكلّيته مضاداً للمقاربة الكانطية (أو مضاداً للتبويرية) في مسائل تنتمي إلى الحقل السياسي والأخلاقي. وبشكل أكثر دقة، إنّ ليوتار يعكس نزعة مستشرية - بين أوساط مفكّري مابعد الحداثة وبعض التفكيكيين - تستغلّ فكرة كانط عن التسامي (أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال) إلى درجة تتجاوز كلّ حدّ تشرّعه مقاطع مناسبة وردت في النقد (*Critique*) الثالث لكانط. ^(١٤) إنّ تأثير قراءات من هذا النوع يتجلّى في تضليل عيون النقاد عن مقاطع أخرى، متساوية في الأهمية، يحذر من خلالها كانط امكانية الوقوع في التشويش بسبب نسيان أنّ هذه هي مجرد تشابه (*analogies*) - استراتيجيات تعليمية أو رموز فكر - ويجب أن لا تؤخذ بأي حال من الأحوال على أنها محاولة لدمج حقلين متمايزين من العقل العملي والحكم الجمالي. من المؤكّد، على أية حال، أنّ هذه تلعب دوراً حيويّاً في البنية العامّة للجدل الكانطي في "نقدياته" الثلاثة، تتيح له وسيلة غير مباشرة (استعارية) للتعبير عن مسائل تقع في الأصل خارج حيّز الشروحات التأويلية القاطعة. وهكذا، وبكلام ليوتار:

العالم الحسّي في الجمال هو ما تكون عليه جميع الكائنات العملية العقلانية في الأخلاق. إنّهُ عود على مجتمع تكونّ بالسليقة ويخضع لأحكام بلا قواعد تفترض العرض المباشر. ولكن، في حالة الإلتزام الأخلاقي [كما تجلّى في التسامي] نحتاج إلى مجتمع يتوسّطه مفهوم ما للعقل، أو لفكرة الحرية، أما في حالة الجميل، فإنّ مجتمعاً من الخطباء والمحاضّين يتمّ استحضاره مباشرة، دون وساطة من أيّ مفهوم، وعبر الشعور بالوحدة، وذلك إلى الحدّ الذي يكون فيه هذا الشعور مشتركاً بين الجميع وبشكل مسبق. إنّ المجتمع يوجد لتوّه كذائقة، ولكنه لم يوجد بعد كإجماع

عقلاني. (١٥)

لا يمكن للمرء هنا أن يقدم اعتراضات تُذكر على شروحات مباشرة لتفكير كانط في مسألة الحكم الأخلاقي وكيفية ربطها، بواسطة التشبيه (*analogy*)، مع قضايا تدخل في حيز الحقل الجمالي. ولكن النقطة التي يتعد فيها ليوتار كثيراً عن كانط هي تمجيده للتسامي - التسامي الجمالي - ورفعته إلى منزلة سلطة ماورائية للدرجة يصبح معها، بمعنى من المعاني، أسساً جوهرياً للحكم في بعده السياسي والأخلاقي. إذ عبر التسامي، كما نتذكر، "يوغل كانط بعيداً باتجاه اللاتجانس"، أي، إلى مناطق يصعب فيها على لعبة لغوية بعينها (وخاصةً تلك المختصة بالحكم المعرفي) ارساء القاعدة، حيث يترتب على التفكير أن ينوجد لذاته و"بلا مصادر" تخصّ معايير - أو نظم فاعلة - يمكن تطبيقها بشكل صحيح من قضية إلى أخرى.

يمكن للمرء أن يرى لماذا تولي ما بعد الحدّاة أهمية كبيرة للتسامي الكانطي كونه يتمظهر - بالنسبة لليوتار و لآخرين - عند ذلك الحدّ الفاصل بين اللغة و التمثيل حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العvisية على الحلّ و يُجرى بالتالي على الإعتراف بافتقاره لمقياس عام - أو اللاتجانس الراديكالي - يؤسس خطابه وخطابات أخرى. "أن تعطي الاختلاف حقّه"، يكتب ليوتار: "يعني أن تؤسس لمخاطبين جدد، دلالات جديدة، ودوالّ جديدة من أجل أن يجد الخطأ تعبيراً له ويمنع المدّعي من التحوّل إلى ضحية". (١٦) إنّ أخلاقية من هذا النوع يجب أن تكون من حيث المبدأ مفتوحة لتنوع واسع من ألعاب اللغة، ومزاعم الحقيقة، وأنظمة العبارة، الخ، بما في ذلك - جدلاً - تلك التي تتضمّن نكوصاً ما إلى حقائق مكتشفة أو معروفة للقضية، ولكن من حيث التطبيق - كما لاحظنا من خلال تعليقات ليوتار على قضية فوريسون - إنّ هذا النوع من متطلبات الحقيقة هو ما يراه ليوتار بانتظام ساعياً إلى احتكار الحوار بمجمله، مشكلاً بالتالي عقبة في وجه مصالح العدالة.

وكما يخطئ ليوتار في قرائته لكانط تخطئ أيضاً مابعد الحداثة — وعلى درجة أكبر من الأهمية — في تشخيصها العريض للعلل التي أصابت فكر "التنوير" خلال القرون الثلاثة الماضية. ثمة مصادر كثيرة هنا للتشويش، كلٌ منها يميل إلى تعزيز الآخر ضمن عملية من البرهنة الدائرية التي لا تسمح بوجود طرح معارض محتمل. والنتيجة هي: (١) لقد افترض (بشكل خاطئ) أن قِماً من مثل الحقيقة، العقل، والنقد تعمل لصالح الخطاب القمعي "النولوجي" الذي لا يمارس أي تأمل بمنظوماته المؤسسة؛ (٢) هذا الافتراض أفرز فكرة أخرى — خاطئة بالمقابل — ترى أن أية حقيقة تستند إلى رجوع معقلن لحقائق القضية تتسبب على الأرجح ببعض الظلم يطال طرفاً أخرى محتملة لمقاربة القضية، أنماط فهم تبدي احتراماً أكبر لأخلاقيات الحوار الأيديولوجي المفتوح؛ (٣) إن ظلماً من هذا النوع غالباً ما يحدث عبر توسيع ضمني لنظام العبارة المعرفي بحيث يطال حقول تعتمد معايير مختلفة، في وقت يجب أن تقصى فيه بشكل صحيح الأحكام المعرفية خارج المحكمة؛ (٤) ما من مبدأ للعدالة أكثر أهمية من اعتماد مقاربة جمعية ("ألعاب اللغة") تعترف بالمدى الواسع للقيم والمعتقدات أو المعايير اللامتكافئة وتلبي فضيلة ما عبر إحجامها عن إطلاق أحكام حول زيف نهائي أو حقيقة نهائية؛ (٥) إن أي عبور من الحقائق إلى القيم — من "يكون" إلى "يجب" — يجب أن يُرى (بعد هيوم وكانط، من بين آخرين) ليس فقط كاستحالة منطقية بل كنموذج آخر من الظلم الأخلاقي، واعتداء على قاعدة اللاتكافؤية (*incommensurability*)؛ (٦) وهكذا يتحرك التسامي إلى عرض المنصة كاسم يتجاوز جميع أشكال المعرفة المفهومية، الحس الظاهراتي، الحقيقة الراسخة، الخ، والتي تحكم عادةً فكرتنا عما يمكن اعتباره اسهام فعال في الحوار. وأخيراً، (٧) و كنتيجة لكل ما سبق: "إن المعنى المتأصل في معيار العدالة والمعنى المتأصل في معيار الحقيقة أمران متغايران تماماً." (١٧)

بكلام آخر، لا يوجد ببساطة و سيلة لردم الهوة بين هذه الأنظمة

المختلفة من الخطاب. من هنا:

إنّ العبارات الواقعة تحت سيادة الأنظمة المعرفية، والتي تتعرّض للتنقية عبر ظروف الحقيقة، لا تمتلك أية سلطة احتكارية على المعنى. إنها "متشكّلة بشكل متين". ولكنّ المعاني المتشكّلة بشكل رديء ليست سخيصة.... العبارة التي تضفي قيمة طوال الحياة على اسم المرء وتحيل ذاك الاسم إلى كلمة سرّ هي... قيمة من قيم العقل العملي أو السياسي بالمعنى الكانطي. تقدّم العبارة مايجب فعله، وتقدّم في الوقت نفسه المخاطب الذي يجب ان يقوم بالفعل. إنّها لا تنبثق من معيار ثنائية الحقيقة/ الزيف لأنّها ذات طبيعة تشخيصية.... و في حالة البونابرتي الشاب، فإنّ الرهانات المعقودة على بونابرت هي جمالية وأخلاقية وسياسية ولكنها ليست معرفية.^(١٨)

في حالة كهذه سوف نخطئ إذا نحن افترضنا، على سبيل المثال، أنّ المناصرين المتعصّبين لخطّ ريغان - بوش بخصوص "المصير الواضح" لأمريكا كمدافعة عن العالم الحرّ وقيمة الديمقراطية يمكن أن يتخلّوا عن معتقداتهم الساذجة تحت تأثير خصم يفصح - من بين أشياء أخرى كثيرة - سجلّ أمريكا الخافل بالتدخلات في كوريا، فيتنام، غرينادا، بناما، الخليج ومناطق أخرى؛ والأضرار الفادحة التي ألحقها في حرب الخليج بالسكّان المدنيين بالرغم من كلّ اللغط حول "القصف الدقيق" والأضرار الجانبية البسيطة"، الخ؛ وحقيقة الضغط الدبلوماسي الواسع النطاق الذي مورس على حكومات أخرى من أجل أن تخلق وهم إرادة "التحالف"؛ وحقيقة (رغم اتّئامها لنظام آخر من ادعاءات الحقيقة) أنّ أهداف الحرب الأمريكية لم تتجاوز فقط قرارات الأمم المتحدة بل و اخترقها بشكل سافر، هذه القرارات التي لطالما استحضرت - و نادراً ما شرحت بالتفصيل - كذريعة للتبرير الأخلاقي. سبدو كلّ هذه الطروحات هامشية بكلّ بساطة، بما أنّها نفترض، كما هو الحال، أنّ قضايا الحقيقة (أو الأحكام في صيغتها المعرفية) الناطقة باسم الحقيقة لها علاقة مباشرة بقضايا في حقل الأخلاق، السياسة،

والفهم التاريخي. بالنسبة لليوتار، هذه القضايا يمكن مقاربتها فقط من خلال لعبة لغوية مختلفة (غير متكافئة)، لعبة تكتشف أقرب نظرائها في الجمال - وبشكل أكثر دقة، في التسامي الكانطي - كرمز يتجاوز كل تأكيدات الحقيقة الواقعية - الوثائقية.

إذن، "إن الإكتناه التاريخي يثير طائفة من المعاني (الفرضيات والتأويلات) ويهدف إلى الفرز فيما بينها من خلال مصفاة هي تقديم البرهان".^(١٩) هذا هو في الواقع ما يُدعى بـ "النقد التاريخي". ولكن كلّ "البراهين" في هذه المنطقة ستكون يحملها بلا فاعلية إذا وضعت مقابل الإدعاءات الأخلاقية الأقوى بكثير لتلك "الطائفة من المعاني" المرفقة ببعض "كلمات السر" المتسامية، وبالتالي تقف خارج أيّ اختزال محتمل لصالح نظام العبارة الذي يشرط الحكم المعرفي. إذ إنّها سمة الاختلافي، كما يعبر ليوتار، أن يسكن "الحظة وحالة اللغة غير المستقرة بحيث أنّ ما يجب أن يعبر عن نفسه على شكل عبارات لم يستطع أن يتشكل بعد." ومرةً أخرى:

إنّ دلالة اسم العلم - بونابرت، أوشفيتز - تكون محدّدة في إطار تموضعها ضمن شبكة من الأسماء (العوالم)، وغير محدّدة بقوة في الوقت نفسه ضمن إطار معناها بسبب العدد الكبير من عوالم العبارة وتغيّراتها التي يمكن أن تحتلّ مكاناً لها، كأمثلة، في كلّ مرة.^(٢٠)

باختصار، سوف نفشل باحترام تعددية ألعاب اللغة إذا نحن اخترنا واحدة منها فقط (على سبيل مثال، المعرفة الدالة أو الواقعية - الوثائقية) وتعاملنا معها وكأنها تتحلّى بمنزلة استثنائية في إطار علاقتها بقضايا الحقيقة التاريخية والمسؤولية الأخلاقية. ذلك أنّ التاريخ هو دائماً دلالة "متسامية" بالمعنى الذي يثير فيه ردود فعل مختلفة لا يمكن حسم أمرها بمجرد الرجوع إلى "الحقائق" (بما أنّ هذه الحقائق هي بشكل لامهرب منه نتاج تأويل سرديّ حكاياتي) أو استحضار بعض المفاهيم المنجزة عن الحقيقة، العدالة، أو المبدأ الأخلاقي (بما أنّ هذه المفاهيم هي بحدّ ذاتها موضوع للنزاع بين هذه

الأطراف المتنافسة في قضية معينة). من هذا يتبع، حسب ليوتار، أنّ "الواقع لا ينتج عن تجربة"، بل يرتبط "بمنطق تأملي" وبنوع من "الشعرية الحكائية (ملتزمة ببعض القواعد التي تحدّد النمط والشخصية السردية)" يقدمها بعض منظري الأدب من أمثال جيرار جينيه أو التاريخانيين النصّيين (textualist) من أمثال هيددين وايت.^(٢١) هكذا تكون العودة إلى التسامي بوصفه معادلاً للتاريخ، السياسة والحكم الأخلاقي، مترافقة مع عودة إلى نماذج أدبية (نصّية) تهدف إلى تعميق فكرة نسبية "الحقيقة" والإفتقار إلى أية قاعدة نقدية صلبة للحسم بين سرديات أو ألعاب لغوية متنافسة.

المعرفة التاريخية و السردية

إنّ المشكلة مع طروحات كهذه لا تكمن فقط في أنها تقرأ كأنط بشكل خاطئ - قضية، يمكن للمرء أن يتكهّن، لها علاقة بالإختصاص - بل لكونها تفتح الطريق أمام بعض النماذج الخطيرة من التعتيم الأخلاقي والسياسي. من بعض هذه النماذج الفكرة القائلة (وصلت أقصاها في مقالة بودريار عن حرب الخليج) بأنّ الواقع ليس سوى مجرد فسحة للعب تقوم به استراتيجيات متخيّلة، سيناريوهات ألعاب الحرب، التمثيل الزائف لوسائل الإعلام، الخ، وجميعها تسكن أفقاً من الدلالات المزيفة المتسامية ("مافوق واقعية") حيث أنّ قضايا الحقيقة و الزيف ليست هنا وليسست هناك. هكذا يأخذ سوء تأويل كانط تطبيقاً واسعاً كجزء من هذه النزعة مابعد الحدائية لتفكيك - وهذه يمكن أن تُقرأ "تهديم" أو "إزالة" - إرث الفكر التنويري. ذلك أنّه لا يوجد لدى كانط حالة تحميل للسياسة والأخلاق بالطريقة التي يريدها ليوتار، وقد أشار مفكّرون آخرون - من بينهم بول دي مان ووالتر بينيامن - أنّ هذا مصدر أساسي للتعتيم السياسي الذي يمارسه أتباع اليمين.^(٢٢) ولّما يتعدّ كانط - مثلما يفعل ليوتار - في فصله الحكم الأخلاقي (أو العقل العملي) عن مصالح البحث الهادفة إلى اكتشاف الحقيقة،

والحاجة - بشكل أو بآخر - لأن تبني الوسائط الأخلاقية خياراتها وقراراتها على أفضل أنواع المعرفة الممكنة حيال ظروف العالم الحقيقي، معرفة بالشروط السابقة و النتائج المستقبلية المحتملة التي وحدها تمنح أعمالها سيادة على الدلالة الأخلاقية الأصيلة.

بالطبع يركّز كانط على الاختلاف بين قضايا تدخل في حقل الإستمولوجيا (حيث القاعدة المعمول بها تقضي بأن "توضع الحدوس" تحت سيادة مفاهيم مناسبة)، وبين مسائل لا يمكن التطرّق إليها استناداً إلى نفس المعايير بما أنّها تنتمي إلى نظام الأفكار "ما فوق الحسية"، حيث تكون مرتبطة بالتفكير (*Denken*) في صيغته الأخلاقية أو التأملية، وليس بالمعرفة (*Erkennen*) بوصفها قضية استحواذ مفهومي - ظاهراتي. إنّ الأسس التي ينطلق منها كانط واضحة بما فيه الكفاية: وهي أنّ استقلالية العقل العملي سوف يُضحي بها - أو تُدمر - إذا هو فعل عكس ذلك وخاصّة إذا تبين أنّ هذا العقل تابع أو شبيه بادعاءات الحقيقة المحدّدة حيث الضرورة تكون هي القاعدة المطلقة.^(٢٣) من هنا الطبيعة التجريدية الفائقة "للأوامر المطلقة" التي يضعها العقل، ومن هنا أيضاً فشلها - كما لاحظ ذلك نقاد عديدون - في تقديم وصف "مكتّف" وكافٍ للمآزق الأخلاقية في الحياة الحقيقية، أو أخذها بعين الاعتبار للتعقيدات المتداخلة، والشكوك والبواعث المتناقضة، التي غالباً ما تتراكم خلال عملية التأمل الأخلاقي.^(٢٤) ولكن قرّاء كانط بالتأكيد يعرفون أنّ هذه ليست هي كلّ القصة، وأنه غالباً ما يملأ الصورة بالأمثلة والشروحات الموضّحة بحيث يدفع عنه ذلك الإتهام. وكما يعبر هابرماس:

لا الأخلاق لدى كانط ولا الأخلاق لدى الخطاب تترك نفسها مفتوحة لاثهام يقول: بما أنّها تعرّف المبدأ الأخلاقي بصيغ تنظيمية أو رسمية فهذا يعني أنها تستطيع فقط أن تطلق بيانات توتولوجية حول الأخلاق.... المسألة هي فيما إذا كنا جميعاً نريد لعرف اشكالي أن يمتلك سطوة ملزمة في ظلّ شروط معطاة. إنّ المحتوى الذي يختبره المبدأ الأخلاقي لا يفرزه

الفيلسوف بل الحياة الحقيقية. صراعات الفعل التي تحاكم أخلاقياً وتحلّ بالإجماع تنبثق من الحياة اليومية. العقل كفاحص للأمثولات (كانط) أو أصحاب الفعل كمساهمين في عملية الحوار (أخلاق الخطاب) هم الذين يصطدمون بهذه التناقضات. إنهم لا يتكرونها.^(٢٥)

إنّ المدهش في قراءة ليوتار، من جهة أخرى، هي أنها تعتم وبشكل راديكالي على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها لمبدأ التسامي وتصويره كنموذج للوسيط المثبط، الإسفين الموضوع بين حقلين (المقصود، المعرفة والأفكار مافوق الحسية) إلى درجة تصبح معها مصالح كلّ منهما على طرفي نقيض، وبالتالي يُنظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنّها تصدر عن صوت ضمير غير منحرف إطلاقاً بالهموم العملية للعالم الحقيقي. باختصار، إنّ ليوتار يجعل كانط أقرب إلى كيركيغارد في كتاب هذا الأخير المعنون (خوف و ارتعاش) منه إلى دوره كممثل للإستقلالية التنويرية في قضايا الضمير الأخلاقي والسياسي والديني.

ويصبح هذا مدعاةً لدهشة أكبر إذا أخذنا بعين الاعتبار تأكيد ليوتار على ما يدعوه بـ "البراغماتية السردية" كوسيلة لفهم الكيفية التي تحقق فيها المجتمعات شعوراً بهويتها الثقافية وتناقش مختلف أزمات المشروع التي تفرزها أنظمة القيم المتصارعة.^(٢٦) لأنّه ضمن منظور كهذا، يبدو أنّ القضايا الأخلاقية يمكن مقاربتها فقط ضمن صيغ سياقية "كثيفة"، أقصد، انطلاقاً من وجهة نظر تأخذ في الحسبان الحالة الاجتماعية، الخلفية التاريخية، المصالح المحرّضة، أنماط الحكم، الخ، والتي تساعد في إعطاء معنى ما لخطاب مطروح عند نقطة معيّنة في المكان والزمان الثقافيّين. إذ ثمة نوعين للإستراتيجية السردية حسب ليوتار. النوع الأوّل قمعي ومنولوجي، يسعى إلى تحقيق معرفة مطلقة، ذاتية السيادة، تنزع إلى تمتين البنى القائمة للقوة والإمتياز، في حين يسعى النوع الآخر إلى مقاومة أنماط الإنغلاق المسبق هذه ويبحث عن فرص لمضاعفة ألعاب اللغة خارج نطاق هيمنة خطاب بعينه، متسلّط

وأحادي، أو صوت متفرّد للعقل والحقيقة.

هذا النوع الثاني من البراغمية السردية يمكن أن يُعتبر مماثلاً للتسامي، أو "مايدعوه كانط فكرة الخيال (حدوس بلا مفاهيم)"، ومن هنا يخفي تشابهاً مدهشاً مع ما يدعى "اليوم... سيناريوهات أو أنماط التمثيل الزائف". في هذا السياق، وحسب ليوتار، "ينبثق فيض من القصص الممكنة، محتملة أو غير محتملة، غير عابئة بدرجة محاكاتها، كجزء من ترقّب ما يمكن أن تكون عليه حال القضية." (٢٧) هذا ما سيكون عليه حال هذه "السرديات الطبيعية من الطراز الأوّل" والتي تسبح في محيط مفتوح من خطاب لا يخضع لأيّ من شروط المشروعية، المحظورات والأوامر الجبرية المفروضة من مستوى أعلى (ميثا - سردي) من المعنى والحقيقة ذات السيادة المطلقة. إذن:

ثمّة حالة من اضمحاء امتياز ما على سرد ما في تجمهر المتعدّد. إنّهُ النمط الذي يبدو وكأنّه قادر على استقطاب كلّ الأنماط.... إذ هناك صلة بين السرد والناس. النموذج الشعبي لكيثونة اللغة هو القصّة القصيرة المسلوقة من طقوسيتها. قصيرة لأنها مغلّصة لأنظمة واختلافات العبارة.... حكمة الأسم ليست فقط في شكوكها، بل أيضاً في "الحياة الحرّة" للعبارات والنماذج. هذا ما سيحاربه الجلاّد (السياسي، العسكري، الإقتصادي، المعلوماتي، الديني) على المدى الطويل. النثر هو سكّان الحكايات. (٢٨)

بمعنى آخر، الفضيلة العظمى لألعاب اللغة السردية هي أنها تُظهر - مثلها مثل التسامي - مدى الإحتمالات التي تُشطب عند اللجوء إلى نظام عبارة أحادي ومتسلّط (مثال، المعرفي) وتسمح له بتشريع ما يمكن أن يكون وحده النموذج الممكن (أو "المتشكّل جيّداً") للخطاب. من هنا فإنني أُلخّص إعادة كتابة ليوتار ما بعد الحدائثية للأوامر الكانطية على الشكل التالي: "ضاعف دائماً نطاق السرديات البديلة المتوقّرة" أو "تصرّف دائماً حسب ما تُمليه أمثلة تقول: ما من بنية سردية لوحدها سيكون لها الكلمة الأخيرة."

مع ذلك، على المرء أن يتساءل أي نوع من الدفاع يمكن لهذه

المقولات أن تعتمد في وجه تنقيحي قوي (أو محرف سافر للحقيقة التاريخية) من أمثال فوريسون، بمعنى، "مؤرخ" يعث كما يشاء بكلّ معايير العقل، والمصدقية الواقعية و المسؤولية الأخلاقية من أجل أن يسوّق برنامج عمل يميني أيديولوجي عنصري. بالنسبة لليوتار، الشكل الوحيد للردّ هو أن تعترف بأنّ فوريسون بكلّ بساطة لا يلتزم بنفس قواعد اللعبة، وما من نموذج عقلائي للحوار - أو الدليل الوثائقي - يمكن أن يحمله على قبول الواقع التاريخي لمعسكرات الموت. وبالتالي:

تظلّ الحقيقة قائمة أنّه إذا كان فوريسون يتحلّى "بنية سيئة"، فإنّ فيدال ناكيت [واحد من خصومه في هذه المباحة] لا يستطيع أن يقنعه بأنّ عبارة "كان ثمة ما يدعى بغرف الغاز" هي صحيحة. يعلّق المؤرخ، ممرارة، وبطريقة مماثلة، أنّه "ما يزال هناك معادون لداريفوس". يمكن أن يكون الإجماع مفقوداً حتى في قضية كهذه، تماماً كتلك الأكاذيب التي فبركها الكولونيل هنري، والتي كرّست واقعيتها تماماً إلى الحدّ الذي تسمح به وسائل تكرّس لأيّ واقع كان. وهكذا تمنع الإرادة أو النية السيئة، أو الإيمان الأعمى (أيديولوجية حزب فرنسا الوطن الأم) الحقيقة من التعبير عن نفسها أو العدالة من أن تتحقّق. - كلاً، ما تطلق عليه اسم النية السيئة، الخ، هو الاسم الذي تخلعه على حقيقة أنّ الخصم ليس له أية مصلحة بتكريس الواقع، وأنّه لا يقبل بالقواعد من أجل صياغة معرفيات موثوقة، وأنّ غايته هي أن لا يقنع أحداً. (٢٩)

في حالة كهذه، لن يفشل المرء فقط بإقناع فوريسون بل يمكن أن يجازف أيضاً بالحاق الظلم به - متجاهلاً "اختلافه" مع مصالح وقيم الخطاب التنويري الساعي لاكتشاف الحقيقة - إذا أراد المرء أن يحكم في القضية من منظور يترتب عليه ضرورة التقيد بالقواعد المقبولة (معرفية كانت أم أخلاقية) للعبة. لأنّه عند نقطة كهذه سرعان ما تنقلب الطاولة بين الجلاد والضحية، ويكون باستطاعة فوريسون أن يعيد قلبها من جديد من

أجل أن يقدم نفسه بدور المدافع المضطهد عن رأي الأقلية المقموعة. علاوةً على ذلك، سوف يُبرز خصمهُ المتنوّر كشخصية مضطهدة تدعمها كلّ معطورات الإجماع الليبرالي ذي التفكير اليميني. "لو أنّ المؤرّخ يصرّ على المضي قدماً في هذا الطريق سيتهي به المطاف إلى موقع الضحية".^(٣٠) فمن الأفضل التخلي عن محاولة يائسة من هذا النوع والإعتراف بأنّ الخلافات يمكن أن تذهب أبعد من ذلك بكثير لدرجة أنّ اللجوء لأي نوع من الحوار العقلاني لن يكون كفيلاً بحسم النزاع.

إذا كان ليوتار محقاً بكلّ ماقدّمه فهذا يربو إلى انهيار مبرم ليس فقط لما يدعى بـ "ميثا - سرديّة" فكر التنوير بل ولكلّ معيار أو ناظم أخير للحقيقة، العقل، والمسؤولية الأخلاقية. سيكون التفكير حقاً "بلا مصادر" إذا لم يكن قادراً على أن يدحض أدلّة مثل التي يطرحها فوريسون بالرجوع إلى الحقائق الجلية للقضية و إلى الإساءة الكبرى المتضمنة في محاولة اقضاء هذه الحقائق بعيداً ومقاربتها كواحدة من تأويلات كثيرة، ليست أقلّ أو أكثر تحيزاً من تلك التي يقدّمها فوريسون.

يسقط ليوتار في هذا المطبّ البائس لعدد من الأسباب، وجميعها تدرج تحت لواء ما أطلقت عليه بالنزعة البراغمية الجديدة، مابعد الحدائية. أولاً، ثمة نزوع لاختزال كلّ قضايا الحقيقة إلى مستوى من المحاكات البلاغية والإستراتيجيات السردية المختلفة أو "الخطابات" الفوكووية، تمتلك مشروعية وجودها بفضل الاختلافات أو الخصومات القائمة فيما بينها، لدرجة أنّه لا يستطيع أي منها أن يؤكد نفسه على حساب الآخر. هذا الموقف يتضمّن تهجيناً لفكر هوبز وفق نمط مشتقّ أصلاً من سوسير، طوّر ليتحوّل اليوم إلى أيديولوجيا شاملة مابعد حدائية للغة والتفكير والتمثيل. الميزة الثانية لهذه النزعة هي الاتكاء - وهي الأكثر بروزاً لدى ليوتار - على فكرة ويتغينشتين حول ألعاب اللغة و"أشكال الحياة" الثقافية، مدفوعة إلى نقطة قصوى يتخلّى حيالها كلّ خطاب من هذه الخطابات عن معاييرهِ الجوهرية

بحيث يُنظر إلى أولئك المتخاصمين (من أمثال فوريسون) الذي يعيشون بكلّ قواعد المسؤولية الأخلاقية والمعرفية والتاريخية وكأنّهم بكلّ بساطة يمارسون لعبةً مختلفةً. أخيراً، ثمة تلك العودة إلى التسامي الكانطي - أو إلى نوع منحرف من القراءة الضالّة لتأمّلات كانط في هذا الموضوع - كوسيلة للتقليل من قيمة الإدعاءات المعرفية للحقيقة والإعلاء من شأن فكرة ما لا يمكن تقديمه (أقصد، حدوس أو أفكار العقل التي لا يمكن "انخضاعها" لمفاهيم مناسبة) إلى مركز السيادة في الحقل الأخلاقي. تساعد هذه العوامل مجتمعة على تشخيص هذه النزعة المهيمنة المضادّة للواقع التي ميّزت النشاط الفكري الراهن في مجال النظرية الأدبية و العلوم الإنسانية قاطبة.

هوامش الفصل

١. تنشر صحيفة (الغارديان) تفصيلات مقتبسة عن تقرير هيئة السلام الأخضر تقدر بأن العدد الكلي للإصابات في الخليج وصل إلى أكثر من ١٥٠٠٠٠. من بين هؤلاء، يُعتقد بأن ٥ إلى ١٥٠٠٠ من المدنيين العراقيين قتلوا بسبب القصف الجوي، و ٢ - ٥٠٠٠ من الكويتيين قتلوا في ظلّ الإحتلال العراقي أو كنتيجة للحرب، وبأنّ ١٥ - ٣٠٠٠٠ من "الأكراد والنازحين قد قتلوا في الملاهي أو على الطرقات"، وبين ٤ إلى ١٦٠٠٠ من العراقيين قد "قضوا نحبهم بسبب المرض أو المجاعة منذ نهاية الحرب"؛ وبأنّ العدد الأكبر (يصل إلى ١٢٠٠٠٠) من القوات العراقية - معظمهم من الجندين - قد لقي حتفه خلال هجوم التحالف الأمريكي. كما أنه يوجد أيضاً، حسب هذا التقرير، أكثر من ٢٠٠٠٠ عراقي ماتوا "خلال الحرب الأهلية التي استمرت شهراً بكامله أشعلها المتمردون الشيعة والأكراد ضدّ الرئيس صدام حسين" [شجعهم، يمكن القول، كل من جون ميجر وجورج بوش، فقط ليتركوا إلى مصيرهم مع التبدل المفاجئ للأولويات الإستراتيجية التي خطتها الولايات المتحدة. أما الباقي: "فقد قتل ٣٤٣ جندياً من التحالف نتيجة للمعارك أو للحوادث، من بينهم ٢٦٦ جندي أمريكي، ١٤٥ منهم قتلوا في المعركة."

وتختم المقالة تقريرها بذكر بعض التفاصيل الإضافية: "عدد يُقدر بأكثر من ٣٠٠٠٠ لاجئ عراقي لقوا حتفهم بسبب الأمراض، قلة العناية الطبية، سوء التغذية، حتى غاية إغداد هذا التقرير [تقرير السلام الأخضر]، كما أنّ نسبة الوفيات العراقية بالقياس إلى المتفجرات التي ألقي بها التحالف الأمريكي هي الأكثر "فعالية" في التاريخ الحديث - نسبة تتجاوز أكثر من قتل عراقي واحد لكلّ طن من المتفجرات ألقيت بها طائرات التحالف." (صحيفة الغارديان، ٣٠ أيار، ١٩٩١، ص. ٩) كلّ ما تقدّم لم يمنع أحد من تنظيم كرتال انتصار كبير في كل من نيويورك و واشنطن - رسمياً "فعل إحياء ذكرى" - بحيث تعرّض حفنة من المحتجين لمضايقات البوليس والأذى

من مواطنين ساخطين يلوحون بالأعلام. وقعت هذه الحوادث في أوائل حزيران من عام ١٩٩١، في الوقت الذي كانت فيه هذه الحقائق والأرقام متوفرة لكل من أراد أن يعرف، وفي الوقت الذي كانت فيه الصحافة الرسمية و أفنية التلفزيون تقدّم دلائل دامغة عن الكارثة التي لحقت بالسكان الشيعة والأكراد. ولم تعكّر صفو هذه المهزلة الصور القرية الملتقطة لجورج بوش وهو يزجر دموعه مقدماً الشكر لله ولأمريكا على انتصار الحق على الجحروت.

٢. راجع ليوتار، "الإختلافي"، ص. ٣.

٣. نفس المصدر، ص. ٩.

٤. جيفري بينينغتون، "ليوتار: كتابة الحدث" (ماساتشوسيت: مانشيستر برس، ١٩٨٨) ص. ١٤٨.

٥. ليوتار "الإختلافي"، ص. ١٩.

٦. عمناويل كانط، "نقد الحكم" (لندن: أكسفورد برس، أعيد طبعه ١٩٧٨).

٧. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٣.

٨. نفس المصدر، ص. ١٦٨.

٩. نفس المصدر، ص. ١٨.

١٠. نفس المصدر، ص. ١٩.

١١. نفس المصدر، ص. ١٧٩.

١٢. نفس المصدر، ص. ١٦٨.

١٣. نفس المصدر، ص. ١٦٩.

١٤. لمزيد من المعلومات عن هذه القراءة مابعد الحداثيّة للتسامي الكانطي، راجع كتاب ك. نوريس "ما الخطأ في مابعد الحداثة".

١٥. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٦٩.

١٦. نفس المصدر، ص. ١٣.

١٧. نفس المصدر، ص. ١٩.

١٨. نفس المصدر، ص. ٤٨.

١٩. نفس المصدر، ص. ٤٩.

٢٠. نفس المصدر، ص. ٥٠.

٢١. نفس المصدر، ص. ٤٦.

٢٢. راجع مقالة والتر بنيامين "العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الآلي"، الواردة في

- الكتاب الذي حررته حنا أرندت بعنوان "تجليات" (لندن: فورتانا، ١٩٧٣) الصفحات ٢١٩ - ٢٥٣، ص. ٢٤٤؛ و كتاب بول دي مان بعنوان "مقاومة ضد النظرية" (مينابوليس: مينوسوتا برس، ١٩٨٦).
٢٣. راجع عمانويل كانط، "نقد العقل العملي" (إنيانابوليس: بويس ميريل، ١٩٧٥).
٢٤. راجع على سبيل المثال كتاب الاسدير ماكتير "بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية" (لندن: دكورث، ١٩٨١)، و كتاب برنارد ويليامز "الأخلاق وتخوم الفلسفة" (لندن: فورتانا، ١٩٨٥).
٢٥. هابرماس، "الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي"، ص. ٢٠٤.
٢٦. راجع بشكل خاص ليوتار في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة" (مينابوليس: مينوسوتا برس، ١٩٨٣).
٢٧. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٥٨.
٢٨. نفس المصدر، ص. ١٥٩.
٢٩. نفس المصدر، الصفحات ١٨ - ١٩.
٣٠. نفس المصدر، ص. ١٩.

مصادر بديلة: ضد ما بعد الحداثة

نصوص و أعذار

يدو لي أنّ مواجهة هذه الأرثوذكسية هي أمر كان يجب أن يحدث منذ أمد طويل، وأنّ حرب الخليج تستطيع أن تبلور القضايا بتوضيحها الآثار التي تتبع عندما يوغل التشكيك إلى نقطة يصبح فيها مجرد عذر لاستراتيجيات تنحّ سياسية وأخلاقية. هذه الإستراتيجيات تتوزّع بين موقف بودريار الكاريكاتيري ما بعد الحداثي و خطّ فيش - رورتي في رضوخه السلي لكلّ ماهو حالياً و بشكل طارئ "صالح عن طريق الإعتقاد". في حالة ليوتار تتجلّى الحرب كدلالة لعدد من ألعاب اللغة "غير المتجانسة" كلّ منها تتضمن مجموعة من المعايير المعرفية والتاريخية، والسياسية - الأخلاقية، وبالتالي تفرض علينا أن نتعامل معها مبدين احتراماً كافياً لادعاءات الحقيقة "غير المتكافئة"، ونحجم عن تطبيق معايير تنتمي إلى محكمة نقدية تنصّب نفسها ذاتياً.

بهذا المعنى تصبح الحرب دلالة "متسامية" تحدّي مبادئنا عن العدالة إلى الحدّ الذي نرجى فيه أحكامنا القطعية (الحقيقة والزيف، الخطأ والصواب) بشكل يتيح لكلّ الأطراف فرصة متعادلة ومتكافئة لتبادل وجهات النظر المتنافسة. من هنا القيمة التي يضفيها ليوتار على فكرته عن "اللا - إجماع

"dissensus" - عملية مضاعفة الاختلافات *differends* - بالقياس إلى ذلك النمط من تفكير الإجماع الذي يتبناه البراغماتيون الجدد الحالون. إنَّ صقل الإنشقاق بحيث يصبح مبدأً لفكرة اللاتجانس الراديكالية يعني توفير أرحب فسحة ممكنة من الحرية للمتداولين لكي يعرضوا قضيتهم (إذا صحَّ التعبير) في محكمة مفتوحة بحيث لا يتحولوا إلى ضحايا للأطر القانونية (أو غير النزيهة) المفركة لحرف الحكم ضدهم منذ البداية. القاعدة الأولى هنا هي تجاهل أي نوع من "الدلائل" الافتراضية التي وضعت أسهمها في لجوء معرفي إلى الحقائق الجليّة للقضية، والتي تسعى للإنتقال مباشرة من "نظام العبارة" المفرد ذاك إلى تصريحات تنتمي إلى نظام أخلاقي، سياسي - اجتماعي، أو تقويميٍّ مماثل. لأنَّ نقلة كهذه ستشكّل بوضوح اختراقاً كبيراً للقواعد - الأساس المكرّسة لخلق حوار مفتوح و عادل، أقصد، ضرورة أن يقوم كلّ محاور بسرد قصته دون تدخل أي صوت (ميثا - سردي) "أعلى" للسلطة أو للحقيقة التي تتعامل معهم كمجرد رواة غير موثوق بهم، يكونون عرضةً للتصحيح من الداخل والأعلى.

طبّق هذا على حرب الخليج و ستكون الرّسالة واضحة بما فيه الكفاية: وهي أنّه يتوجّب علينا أن نأخذ بمختلف ألعاب اللغة المطروحة أمامنا على الطاولة - تبجّحات بوش الأخلاقية، قرارات الأمم المتحدة، التلخيصات العسكرية، التقارير الصحفية التحليلية، سيناريوهات البتساغون، حملات الدعاية، الإحتجاجات المناوئة للحرب، التحليلات السياسية والتاريخية، الخ - ونتعامل معها و كأنّها من حيث المبدأ تنتمي إلى أنماط مختلفة (غير متجانسة) من الخطاب، بحيث إذا حكمنا على أي منها حسب مائلي المعايير الناعمة، أو شروط الحقيقة والقيم التابعة لنمط آخر، سيشكّل قمعاً عنيفاً للاختلافي، وبالتالي اللجوء إلى اجراءات غير عادلة. على الرغم من كلّ مظاهر النزاهة المرهفة التي يتقمصها هذا الموقف إلاّ أنّه ليس أكثر من افصاح عن لامبالاة سياسية وأخلاقية، رفض للموازنة بين ماهو صحيح في القضية وماهو خاطئ

عبر محاولة فصل الزيف عن الحقيقة، أو الحقائق المملقة لمبدأ الإجماع عن التفاصيل الواقعية التي تنتظر بأن يُست في أمرها من خلال عملية تنقية نقدية للدليل المتوفر (وإن كان جزئياً ومتشردماً). الحديث عن "التسامي" لا يساعدنا هنا، أكثر مما سيساعدنا ديريدا (مع آخرين) عندما يستحضر فكرة "التسامي النووي" الغامضة بوصفها ذلك الشيء الذي يتجاوز كل قوى وفعاليات الفكر التمثيلي، خاصةً وأنها تنتمي إلى مدار فاجعة مستقبلية لم يسبق لها مثيل بعد - وتحديدًا مستحيلة التصور - تمحو بشكل كلي كل الوسائل المتوفرة لدينا لتسجيل أو وصف أو حتى اكتناه حدث من هذا النوع. بالطبع إنَّ طرْحاً من هذا النوع يتمتع ببعض الزخم الإحتمالي أو النبوءي، إذا أخذنا بعين الإعتبار حقيقة أنَّ الحرب النووية يمكن أن تشب في أية لحظة وتدمر (حسب أكثر السيناريوهات تشاؤماً) كل مظهر من مظاهر الحضارة، وتطبق على آخر شاهد بشري و آخر أرشيف للذاكرة الثقافية تشكّل حتى هذه اللحظة. ولكن هذا لا يعني - كما يميل ديريدا أحياناً إلى الإفتراض - بأننا الآن وللتو أسرى لهذا المأزق الحتمي، نواجه الدلالة النووية "التسامية" التي تريك وتوجل أو تشلّ قوى الحكم العقلاني لدينا. أو أنه، وبدرجة أسوأ، يتوجب علينا أن ننساق وراء تيار من التفكير الذي يعلن نهاية اللعبة وبدء القيامة الذي ميّز معظم النقاشات حول القضية النووية في الدوائر مابعد الحدائث والتفكيكية.^(١) لأنّ الحقيقة بكل بساطة هي أنّ حرباً نووياً شاملة لم تندلع بعد، وأنّ فرص الخيلولة دون وقوعها تعتمد بشكل كبير على احتمال أن يستطيع عدد لا بأس به من الناس البحث عن مخرج خارج تناقضات اللفظ النووي، وانحرافات العقل التي قادت إلى مبدأ الردع السخيف وما يطلق عليه ديريدا المنطق الزائف "للتصعيد الإستراتيجي الخطابي".

ربّما يكون التسامي تشبيهاً موقفاً بما فيه الكفاية ضمن اطار النموذج التأملي أو الإفتراضي - المستقبلي، وعلامة حقاً على ذلك الشيء الذي لا

يمكن (بالتعريف) أن يُعرف أو يُمثل نتيجة لما يلي: (١) لا نملك تجربة فيه، (٢) لا يوجد من حولنا من يستطيع أن يشخصه في حال وقع اللامفكر فيه. و لكن من الخطأ توسيع نطاق هذا التشبيه ليطلأ مأزقنا الراهن، عبر الافتراض بأننا نسكن للتو ذلك الواقع مافوق الواقعي "المتسامي" وبالتالي لن نكون في موقع يتيح لنا أن نعقلن، نتقده، أو نناقش القضايا النووية ضمن صيغ "واقعية". وثمة فارق ضئيل بين هذا الموقف و"فرضيات" بودريار العبثية عن حرب الخليج أو أفكار ليوتار المماثلة (بالرغم من أنها فلسفياً أكثر توازناً) عن التسامي كحدّ نهائي للمعرفة والتمثيل، بوصفه الاسم لذلك الشيء الذي يؤجّل كلّ الأحكام النهائية حول الحقيقة والزيف و الذي، بالتالي، يمنح صوتاً لمطلب أخلاقي غير مسؤول أمام أي شيء آخر سوى معايير ذات السيادة الذاتية. ذلك أنه لا يوجد فرصة للحوار من منطلق أرضيات معقلنة أو مبدئية مع من يعتقدون مبادئ مزيفة، غير عقلانية، ومؤذية أخلاقياً، خاصّة إذا استطاعوا المثابرة على مواقفهم بإيمان كاف وزخم خطايي مقنع.

ينطبق هذا المبدأ على على انكار فوريسون بأنّ معسكرات الموت قد وجدت حقاً، وعلى تلامذة التفكير الإستراتيجي النووي المزدوج بسيناريوهاتهم الزائفة المختلفة عن يوم القيامة، وعلى أبطال "الحرية" و"الديموقراطية" من أمثال الرئيس بوش الذي يخفي خطابه الحقيقة غير السائغة عن مؤمرات الولايات المتحدة وتدخلاتها. ثمة فرق بين القول بأنّ "الحقائق" في قضايا كهذه هي دائماً مفتوحة للنقاش، وخاصّة أحكام الخطأ والصواب التي تبني عادةً مزاعمها على هذه الحقائق الإشكالية نفسها، وبين وجود مدرسة من الفكر قائمة بذاتها - من بينها أكثر النظريات "تقدّمية" في يومنا هذا - ملتزمة تماماً بوجهة النظر القائلة بأنّه لا يوجد طريقة للحسم بين تأويلات متناقضة لحدث مثل حرب الخليج، بما أنّ "الحقائق" و"القيم" تكون ذاتها موضوعاً لمبدأ النسبية العامّ والذي يعني بأنّ أطرافاً مختلفة باستمرار

ستصدر أحكامها في ضوء معايير مختلفة بشكل راديكالي، وبالتالي لن تملك أرضية مشتركة وواحدة للحوار.

ليس من الصعب إيجاد مصادر بديلة إذا نظر المرء خارج الدائرة الضيقة للتفكير مابعد النبيوي حول مسائل اللغة، الخطاب والتمثيل. مشكلة مابعد النبيوية - كما اقترحت أنفاً و باختصار - هي أنها تستعير سلسلة من الفرضيات القائمة (طورها سابقاً فرديناند دي سوسير في السياق الاختصاصي للغويات النبيوية) و تبني على أساسها منهجية شاملة للعلوم الإنسانية مطعّمة بإيقاعات ميتافيزيقية نافرة (مضادّة للواقع). ربّما كان هذا بالنسبة لسوسير مطلب تكتيكي، إذا صحّ القول، شرط لامكانية تشكيل حقل للدراسة السينكرونية للغة يترتب من خلالها على اللغوي أن يتبع النظام الإزدواجي للنطق النبيوي الناتج عن كلّ من مستويي الدالّ (*signifier*) والمدلول (*signified*)، وبالتالي يستثني - أو يؤجّل مؤقتاً - أي تعامل مع اللغة في جانبها الإحالي (*referential*).^(٢) بالنسبة لأتباعه، أصبح هذا المعتقد، جديلاً، نقطة عليا في المبدأ، وأساس لهجوم تنظيري واسع النطاق على المعنى، الحقيقة، وعلى ذلك البجع الخرافي "النصّ الكلاسيكي الواقعي". المرحلة الأولى من هذه النزعة الطاغية كان هدفها اظهار - وعلى طريقة رولان بارت في كتابه (*SSZ*) - أن النصيّة في الواقع "تغلّغت إلى أقصى مدى لها" وأنه يمكن تبيان أنّ النصوص تفكّك أو تزيج القناع عن مزاعمها الواقعية البرجوازية، وهذا لايشمل فقط كتابات نخبوية (*garde - avant*) من مثل (صحوة فينيغان) لجيمس جويس بل روايات تبدو أنها تنتمي حصراً إلى التقليد الواقعي العظيم (مثال، روايات بلزاك أو جورج إيليو).^(٣) من هنا نصل إلى مشارف ذلك الطرح - عمّمه بحماس كبير بارت، هيدين وايت، وآخرون - أنّ الخطابات التاريخية تابعة بشكل متشابه لنطاق واسع من البنى السردية و البلاغية المختلفة، وبالتالي يجب أن ترى تحديداً وكأنها غير قابلة للحسم (*undecidable*) خاصّة فيما يتعلّق بمصادقيتها الواقعية - الوثائقية،

المعبّرة عن الحقيقة.^(٤) يدفع مفكرون مابعد حداثيون من أمثال بودريار بهذا المبدأ إلى نهاية "المنطقية" (مع ذلك العثية) المسدودة عبر قلبه بشكل منظّم لنظام الأولويات بين الحقيقة والزيف، المعرفة والمعتقد، الحقيقة والخيال، الواقع ونظائره "مافوق الواقعية".

المصادر البديلة التي ذكرتها آنفاً لا تضمّ فقط جهداً وفيراً من العمل في مجال الفلسفة التحليلية للغة - عمل يتيح فهماً أعمق للعلاقة بين المعنى، الدلالة، والحقيقة - ولكن اسهامات مختلفة أخرى (ماركسية وغيرها) لفهم أفضل للتاريخ كنمط من الخطاب يمتلك معايير الخاصة جداً بشأن المسؤولية الناطقة باسم الحقيقة.^(٥) يتسلّح توني بينيت، على سبيل المثال، بدفاع متين ضدّ الشكّ المعرفي. فهو يستهدف ذلك النوع من النظريات السردية الصالحة لكلّ الغايات والتي انتهت بها المطاف إلى طمس الاختلاف بين الأنماط الأدبية (الخيالية) والتاريخية للتمثيل. هكذا، وكما يشير بينيت، إذا كان لا يوجد محكّ "للواقع" نجعل إليه الحكم بين المزايم المتنافسة للحقيقة فإنّ الحوار العقلاني برّمته يبدو عديم الجدوى:

إذا كانت استحالة المعنى تعني أن يسقط المنظّر في متهات من "اللاّحسم" (*undecidability*) النصّية حيث يستطيع أي نوع من ادعاءات الحقيقة أن يسرد قصّة من تفكيكه الخاصّ - إذن، مالفائدة؟ إنّ الأثر السياسي لنسبية (*relativism*) من هذا النوع... لا يمكن أن تكون سوى حالة من السكونية المسالمة (*quietism*).^(٦)

إنّ طروحات كهذه تستمدّ مصداقيتها فقط من خلال وجهة النظر المزيفة (كلّ شيء أو لا شيء) حول العلاقة الإشكالية بين الحقيقة التاريخية ونماذجها ذات الإنزياحات السردية أو الخطائية. من هذا المنطلق، "إنّما أن تكون ادعاءات الحقيقة قادرة، في ظلّ مجموعة خاصة من الظروف، على أن تكرّس نفسها بشكل مطلق، أو أن لا أن تكرّس نفسها على الإطلاق. وإذا لم يكن ثمة من مهرب لتفادي محاذير السرد أو اللغة، عندئذ ستكون كلّ

أنواع السرد و التمثيل اللغوي للواقع متساوية في القيمة." (٧) في حالة كهذه، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار عمق الخلاف القائم حول قضايا الحقيقة التاريخية، يبدو أن المرء لا يملك خياراً آخر سوى الانجراف في التيار النسبي التشكيكي والاعتراف بأن التاريخ هو حقاً مجرد نتاج لمختلف وجهات النظر السردية المتصارعة حيث ما من شيء يمكن أن يحكم فيما بينها إلا باللجوء إلى نوع ما من الإقناع التفسيري (الأيديولوجي). ذلك أن المفهوم البديل - الوضعي - للحقيقة هو ذاك الذي يعتبره المتشككون بكل طمأنينة عارياً من أية مصداقية عند المؤرخين، المنظرين التحليليين، أو حتى فلاسفة العلم.

ولكن، وكما يقول بينيت، حقاً، لا يوجد سبب جيد للقبول بوجهة النظر الإزدواجية تلك حول قضايا متعلقة بالادعاءات التاريخية للحقيقة. ما تفشل هذه الطروحات بإدراكه هو مدى الالتفاف الذي تغلف فيه مختلف خطابات المعرفة اجراءاتها، ظروف مصداقيتها، معايير دليها الوثائقي، وغير ذلك، من أجل أن تحكم، في ضوءها، في أمر ما متعلق بقضية قائمة. لا أستطيع أن أضيف شيئاً أفضل على صياغة بينيت لهذه النقطة، لذلك سأقوم بإيراد مقطع مناسب و مطوّل له. "إنها الحقائق"، يكتب بينيت:

تلك التي يتشكّل منها "الماضي التاريخي" والتي تعمل كمحكّ، بل المحكّ الوحيد الممكن، للأشكال التي يتمّ على أساسها تمثيل الحقب السالفة. بالطبع، إنها لا تمثل محكّاً مطلقاً. ولا يمكن أن تكون كذلك في ضوء الحدّ الذي يتشكّل من خلاله الماضي التاريخي، بالضرورة، كحصيلة من يؤر اللايقينية وعدم الإستقرار الناتجة عن الماحكات التاريخية المتعلقة بأشكال الدليل الداخلة في صلب البحث وقواعد العقلنة المطبّقة عليها. إنّ أثر هذه الماحكات - الماحكات ذاتها التي تشكّل المنهج ولا تكون افرازات عرضية له - هي اتاجها لدرجة من اللاحسم في قضايا "الماضي للتاريخي". ولكنها درجة فحسب، لأنّ حالة اللاحسم هذه متموضعة قبالة قاعدة صلبة مما يمكن اعتباره حقائق تاريخية حاسمة. هذه القاعدة الصلبة يمكن أن تتعرّض للإنزياح

قليلاً نتيجة إضافة بعض الحقائق لها في الوقت الذي تغيب فيه حقائق أخرى نتيجة تنشيط بعض الحوارات التاريخية. مع ذلك، فإنّ هذه الحوارات لا ترمي كلّية بالماضي التاريخي إلى دائرة الشكّ. في الواقع، إنّ شرطاً من شروط وضوح الجدل التاريخي هو أن يجري ضمن مدار متجانس من الحسم واللاحسم: إنه يحتاج إلى كليهما - السابق لتزويده بشروط القرار، و اللاحق لجعله غائباً.^(٨)

بالرغم من الحذر الذي يديه هذا المقطع تجاه مفهومه "للماضي التاريخي" إلاّ أنّه يتخذ موقفاً مبدئياً ضدّ أية فكرة ترى أنّ التاريخ يمكن أن يُختزل إلى مجرد فسحة للعب "الخطابات"، "الغاب اللغة"، التمثيلات السردية، وغيرها. إنه يفعل ذلك بالرغم من درايته التامة بحقيقة أنّ ادعاءات الحقيقة التاريخية يمكن دائماً أن يُطعن بها، بما أنّ أنواع الجدل التي تحصل عادةً في هذه المنطقة - كما هو الحال في العلوم الأخرى (طبيعية وإنسانية) - هي تحديداً التي تساهم بتشكيل التاريخ كمنهج للفكر. ولكن هذا لا يعني أن تقول، كما يفعل ليوتار، أن حوارات من هذا النوع تتطلب، عند مفصل معين، وجود الاختلاقيّ - صراع المصالح الحتمي - الذي لا يمكن أن (أو يجب أن لا) يُحسم أمره بالرجوع إلى معايير مكرّسة عن البرهان، الجدل الموضوعي، أو الأرضيات الوثائقية الضرورية. لأنّه في حالة كهذه، لن يكون ثمة من مهرب من الإستنتاج النسبيّ، من فكرة أنّ التاريخ بكلّيته و بشكل حصري نتاج مجموعة من الأنساق الهيرمينوطيقية - استراتيجيات انتاج المعنى أو المنظومات السردية - التي يحدث و أن تشيع ضمن "جماعة تأويلية" معطاة (given). وهذا المعتقد النسبيّ نفسه يفشل بانتاج المعنى، كما يلاحظ بينيت بكلّ حصافة، بما أنّه لا يأخذ بعين الاعتبار الإفراضات الداعمة - "شروط الفهم" - التي تعمل ضمن سياق الخطاب التاريخي كلّها والتي توفر الأرضية الوحيدة للطرح المعقول بشأن نقطة محدّدة أو أخرى من الجدل. يمكن للمرء أن ينظر إلى المسألة من زاوية مختلفة قليلاً من خلال العودة

إلى مناقشة سولومون للقضية النووية ودفاعه عن نظرية "احتمالية (potentialist)" (أو أرسطية معدلة) حول الحقيقة والدلالة التي تتجنب أسوأ افراطات الشك المعرفي الرَّاهن.^(٩) يكشف سولومون بشكل خاص عن الإشكالي في الحديث مابعد البنيوي عن "الدلالة النووية" كمثال للتسامي الكانطي الملفق، باعتباره موضوعة تتجاوز بكثير حدود قدراتنا على التفكير والحكم القصدي حيث لا يمكن اكتناه جوهره إلا بالرجوع إلى خطاب الأزمة، وانتهيار التواصل أو الكارثة المدمرة، والعودة إلى لغة (إذا صحَّ التعبير) تقع خارج كل أشكال التمثيل الضرورية أو السيادة المفهومية. هذا الحديث بلاشك يتمتع بحضور كبير بين أوساط منظري الأدب ممن يسعون إلى تكريس أوراق اعتمادهم في هذا الحقل - حقل "النقد النووي" - حيث قد يدون قليلي الخبرة أو الإطلاع، على الأقل حسب الأفكار الراهنة المتعلقة بتقسيم العمل الإختصاصي الأكاديمي. ولكن تدخلات استراتيجية من هذا النوع قلما يُرحَّب بها إذا كانت لا تنتج سوى عيّنات وليدة من السفسطة البلاغية النووية، تعتميم "للدلالة النووية" التي تطالبنا بأن ننظر إليها (مثلها مثل التسامي الكانطي) وكأنها تنتمي إلى حيز "خراقي" أو "خيالي" يكون فيه الواقع مافوق الواقعي هو الاسم المابعد حدثوي للعبة، حيث يتم إقصاء الأحكام العقلانية خارج الميدان. على النقيض من ذلك، يقول سولومون: هنا، وأكثر من أي مكان آخر، علينا أن نجند المصادر الأكثر ضرورة للفكر النقدي الواقعي من أجل أن نقاوم سيناريوهات نهاية اللعبة، والإستراتيجيات المتوهمة، منطق "الرّدع" الزائف، وجميع الأشكال الأخرى من الخطائية اللاعقلانية التي استطاعت أن تنجح حتى الآن بالقبض على الأرض العليا للجدل النووي - الإستراتيجي.

يطبق سولومون فكرة الواقعية "الإحتمالية" هذه على أفق واسع من القضايا التاريخية المحددة، وخاصة قضية تقويم ادعاءات الحقيقة التاريخية (على سبيل المثال، تلك التي يطرحها ثوسيديدس في الحرب البيلونيسية) والتي

تعتمد في مجملها على الشائعات، ومصادر من الدرجة الثانية، على عقلنة تكهنية، أو تقنيات إعادة البناء المتخيل. "على ماذا تدلّ الدلالة البيلوينيسية؟"، يسأل سولومن، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن معرفتنا عن الحرب مستمدة بشكل كبير (و ليس بالطبع حصرياً) من نصّ ثوسيدايديس، ناهيك عن أنّ نصّه يعترف باستخدامه المتكرر "للدليل" التكهني، غير المباشر. يجيب:

بال تأكيد ليس إلى أية هوية بدئية، ليس إلى أي حضور تاريخي تامّ، ليس إلى الكلية البسيطة للحرب البيلوينيسية، لأنّ النصّ الذي تظهر فيه الدلالة ليس فقط ناقص ولكنه أيضاً كتب، على الأقلّ جزئياً، بينما كانت الحرب جارية. الدلالة البيلوينيسية، يمكن القول عوضاً عن ذلك، لاتدلّ على كلية مكتملة بل على حالة في طور النموّ ديناميكياً، وأكثر من ذلك، حالة تتصف ببعض المزايا المحسوبة اكتننها ثوسيدايديس من خلال تفسيره لأسباب الصراع.... [و هكذا] ألا يمكننا أن نعي ضمن الظروف الواقعية الإجرائية للنزاع بين أثينا وليسدامون عاملاً محدداً يستطيع أن "يعطي وزناً" أكثر ثقلًا، إذا صحّ التعبير، لتفسير ثوسيدايديس ويجعله أكثر معقولة؟ بكلام آخر، أليست تلك الظروف السياسية التي قادت إلى اندلاع الحرب البيلوينيسية تحمل في طياتها ارهاصات اجرائية معينة، استعداد معين للصراع، مما نستطيع أن نأخذه بعين الاعتبار عندما نسعى لتفسير مجرى أحداث مماثلة؟^(١٠)

بالطبع يحمل هذا الكثير من المعنى - المعنى اليومي العملي المؤلف - حول ما نستطيع أن نعرفه بشكل تامّ دون الإفادة من قرائتنا لثوسيدايديس، أرسطو، هيغل، فريج، ماركس، راسل، كريك، أو أي من المؤرخين أو الفلاسفة الآخرين الذين يستدعيهم سولومن للشهادة. بمعنى آخر، نحن نمتلك المأمراً عملياً جيداً بالمعايير يتيح لنا التفريق بين الأشكال التاريخية والخيالية للخطاب، و تقييم ادعاءات الحقيقة التاريخية رغم كونها عرضة للجدل، كما أنها تساعدنا على الموازنة بين احتمالات عدّة في العالم الحقيقي في حالات

لأنّحسم فيها القضية بالرجوع إلى أي نوع من الدليل الوثائقي، المباشر والملموس. إنّنا نقوم بهذه الأحكام طوال الوقت، مهما يكن المستوى إيجائياً أو لاواعياً، ليس فقط لدى قرائتنا للأعمال السردية التي تحتلّ مواقع متفاوتة على السلم بين التاريخ والخيال، ولكن أيضاً عندما نحاول أن ننقي العناصر الداخلة في تركيب الحقيقة والزيف في التغطية الإعلامية لأحداث كتلك التي وقعت في حرب الخليج. إنّ تقديم عرض يوضح الكيفية التي نقوم بها بهذه المهمة المعقّدة (رغم أنها ليست مستحيلة على الإطلاق) يمثل تحدياً للفلاسفة، والتاريخيين، و محللي الخطاب، وغيرهم. ولكنّ أن نتعامل مع هذه القضية بوصفها مسألة خطائية بامتياز ماهر إلا شكل من أشكال اشاعة الأوهام اللاعقلانية.

شريعة التسامي

كنت أحاول أن أفترض أن أنواع التفكير التكهنّي الأكثر شيوعاً بين أوساط أصحاب النظرية الفكرية الحاليين هي تلك التي تترك حيزاً ضيقاً للانخراط الفعّال والأصيل في قضايا العالم الحقيقي، أخلاقياً وسياسياً. وبشكل أكثر دقّة: إنّ الإنعطافة باتجاه مبادئ البراغماتية الجديدة، مابعد الحداثيّة، مابعد النبويّة للخطاب والتمثيل لا يمكن أن تعطي مصداقية إلاّ لتلك الأفكار المهيمنة (مبدأ الإجماع) عن الواقع والحقيقة عبر جعلها مستحيلة التصوّر لكلّ من يريد أن يقمّط طروحات ملائمة - أو دلائل واقعية معارضة - في وجه الصور الإنتقائية، ذاتية المنشأ، للعصر، أو أفكار حول ما يكون (حالياً وبشكل طارئ) "صالح عن طريق الإعتقاد." وإذا أضفنا إلى ذلك موضّة القراءات الضالّة لكانط التي تتعامل مع التسامي كمنظومة مطلقة بامتياز، أو كاستعارة لكلّ مايفوق قدراتنا على التمثيل الملائم أو المعرفة المفهومية، سوف نصل عندئذ إلى شكل من التفكير الراديكالي المضادّ للواقع (*anti - realist*) يعتبر النقد بكيّيته عاجزاً عن مواجهة المقاربة الشائعة لوسائل الإعلام

العامة لحدث "تمثل بشكل زائف" كحرب الخليج. ناهيك عن أنّ هذه النسخة من التسامي الكانطي تقوم جذرياً بالتعتيم على قضايا الحكم الأخلاقي - السياسي عبر مقاربتها لها، بشكل أو بآخر، كحيل للفهم الجمالي، و كأسئلة لا يمكن حسمها - أو طرحها بشكل مفهوم - إلاّ عبر تأجيل كلّ إحالة على قضايا الحقيقة والزيف الإجرائية. لقد قدّم كانط هذا الأمر على شكل ماثلة (analogy) - ليس إلاّ - بين التسامي كسقف مطلق، كمحكّ لقدرتنا على الفهم المعرفي و المفهوميّ من جهة، وبين العقل العملي (أو الحكم الأخلاقي)، من جهة ثانية، كمبدأ ينتمي إلى حقل الأفكار "ما فوق - الحسية" التي لا يمكن إخضاعها بالضرورة إلى قاعدة من هذا النوع. غير أنّ مفكرين مابعد حداثيين من أمثال ليوتار يتجاهلون تحذيرات كانط حول فهم هذه التلميحات التمثيلية المختلفة بشكل حرفيّ بحيث ينتهي بهم المطاف إلى اعتبار التسامي متموسقاً مع أو مرادفاً لسياق العقل العملي. إنّ انخراطهم في مقاربات من هذا النوع يفرّغ الحكم الأخلاقي من أية إحالة على قضايا العالم الحقيقي (الإجتماعية و السياسية) و ينتهي بهم الأمر إلى نقطة - مثلما حدث لهيليس ميلر في كتابه الأخير (أخلاقيات القراءة [The Ethics of Reading]) - تختزل من خلالها قضايا الخطأ و الصواب إلى مجموعة من البؤر النصّية المتناقضة (aporias)، أمثلة لفكرة التسامي "المستحيلة التمثيل" أو نتاجات لما يسمّيه ميلر (محاكياً بول دي مان) "التداخل البنوي" بين مختلف الشيفرات اللغوية غير المتكافئة.^(١١)

ثلاثة أمور تبرز نتيجة لهذه المقاربة المحدّبة للتسامي الكانطي تدفع بهذا المبدأ بعيداً خارج الأطر المرسومة في "المعمارية" الكانطية الدقيقة للملكات. أحدها الميل - وهذا جليّ لدى ليوتار و بارز أكثر لدى هيليس ميلر - إلى فصل قضايا الحكم الأخلاقي عن مسائل الفهم التاريخي - الواقعي، خاصّة عندما تستلزم هذه الأخيرة رجوعاً إلى المعايير المعرفية للحقيقة والزيف. ثانيها يتعلّق بمركز الأنا [الفاعل]، جذر تلك الخيارات، والمبادئ الأخلاقية،

والإلتزامات التي تميّز عند كانط الفسحة "ما فوق - الحسية" للعقل العملي، حيث أنّها تختلف عن - لكنها لا تتعارض جذرياً مع - حيز التجربة الظاهرية والإدراك المفهومي. بالنسبة لمفكّري مابعد الحداثة ومن يعتقدون بمبادئ مماثلة - وبشكل بارز فوكو - هذا الأنا [الفاعل] ليس أكثر من مجرد "بجل" طارئ ضمن نظام الخطاب والتمثيل، علامة متخيّلة يمكن رصد حضورها تاريخياً (مع اذدهار مايسمى بـ "العلوم الإنسانية") والتي يقترّب حتفها مع ازدياد وعي وليد بأنّ جميع منظوماتنا الأساسية أو "المبرهنة ذاتياً" (الحقيقة، الواقع، المعرفة، الزيف) هي حقاً وهمية، تشكيلات طارئة يفرضها هذا الخطاب المهيمن أو ذاك. وهذا ينطبق قبل كلّ شيء على الموضوع الكانطي، تلك "الثنائية الماورائية - الأميريقية" (كما يصطلح على تسميتها فوكو في كتابه [نظام الأشياء]) والتي كان يُعتقد سابقاً أنّ شروطها السامية تقتض الحصول على معرفة حقيقة عن العالم من خلال المقارنة الدقيقة بين المفاهيم والحدوس الظاهرية، وأيضاً معرفة بطبيعتها "ما فوق - الحسية" حيث تتجلّى كنموذج للعقل العملي.^(١٢) ولكن، وحسب ما يذهب إليه فوكو، يمكن أن يكون لهذه الأفكار معنى فقط ضمن سياق "خطاب" مرحلة محدّدة (وبشكل تقريبي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) والتي كان كسوفها نتيجة مباشرة للعبور إلى المرحلة مابعد التنويرية، مابعد الإنسيّة، الخالية من أنا [فاعل] مركزي. وبكلّ بساطة، لم يعد بالإمكان أن نضفي أية مصداقية على هذه المنظومات والأفكار القديمة.

من هنا المنحى الثالث لهذه الإنعطافة باتجاه التسامي كنموذج أو نظير للحركة "فيما وراء" الحقيقة، المعرفة، المحاكاة، والأحكام الأخلاقية في نمطها التنويري (الكانطي). هذه هو الجدل "النصّي" الذي يتبنّاه بكلّ قوّة ميلر في كتابه (أخلاقيات القراءة)، والذي بلغ نقطة فهم من خلالها شعار ديريدا - الذي لطالما استشهد به وأسيء فهمه ("لا شيء يقع خارج النص") - فهماً سطحياً كدعوة لتجاهل مبدئي وجذري للقضايا ذات الأبعاد التاريخية

والاجتماعية، الواقعية.^(١٣) لذلك، عندما يقرأ ميللر كانط - أو مقاطع إشكالية لدى كانط - لا يطفو على السطح سوى مبدأ اللاّحسم (undecidability) المعمّم: بين الحقيقة و الوهم، بين أنماط الخطاب الإحتمالية وتلك التنفيذية؛ بين القانون الأخلاقي كمسألة واجب منظوماتي مطلق والأخلاق كحقل لخيارات طارئة بشكل صرف ولحوادث لا يمكن أن تُعرف إلا من خلال الأمثلة والمقولات السردية (الأدبية). باختصار، "ليس من الممكن أبداً أن تتأكد أنّ الواجب ليس سوى انشاء بالمعنى السليبي لفعل بلا أرضية تفرزه لغة ذاتية الإحالة، بمعنى أنّه، وبشكل أكثر دقة، وهم تائه ومفهوم متأرجح، شبح أفرزته ضرورة لغوية حزينة."^(١٤) بالنسبة لميللر، إنّ فعل القراءة هذا ذاته - بمنحاه النصّي والتفكيكي القويّ، الخالي من أية أوام ذاتية - هو ما يستحقّ لقب النقد "الأخلاقي" مقابل تلك المقاربات الأخرى (التاريخية الجديدة، الماركسية، النسوية، إلخ) التي تلامس بيهجة تلك القضايا سعيًا منها لتحقيق مشروعها الأيديولوجي المرسوم مسبقاً. وحيث أنّ هذه النماذج الأخيرة من القراءة "غامضة وتكهنية" - مستندة كما هو الحال على أولويات ومصالح تنتمي إلى العالم الحقيقي خارج نطاق ماهو معبر عنه بوضوح في النصّ - فإنّ للتفكيكية الفضل الأوحد، حسب ميللر، بانخراطها المباشر في "الحالة الحقيقة لرجل أو امرأة يقرآن كتاباً، يعلّمان في صفّ، أو يكتبان مقالة نقدية."^(١٥)

هذا لا يعني بأن ميللر يرغب باقصاء أية إحالة إلى وقائع مافوق نصية، أو إلى ضغوطات الظرف، السياق التاريخي، افتراضات تبادل الأدوار بين الجنسين، إلخ، والتي تفعل فعلها دون أدنى شكّ في أية قراءة وتفرض نفسها على انتباه أيّ منظر بدرجات متفاوتة من التركيز. يقول ميللر: "لاشكّ بأنّ" الحالة" تنشظى لتشمل "سياقات" تاريخية واقتصادية ومؤسسية وسياسية، ولكنها تبدأ و تنتهي عند رجل أو امرأة يجردان نفسيهما وجهاً لوجه أمام كلمات مكتوبة على صفحة ما."^(١٦) إلى هذا الحدّ يجب على "أخلاقيات

القراءة" التفكيكية أن تُطبّق ليس فقط على النصوص الأدبية (الشعرية أو النثرية) بل وعلى تلك الأشكال الأخرى من الكتابة - تاريخية، سياسية، سوسولوجية، الخ - والتي ستخلق هي الأخرى بالمقابل صعوبات حتمية أمام القراءات الإحالية الساذجة. من الواضح أنّ ميللر يعطي الأولوية هنا للتفكيك على حساب مدارس الفكر الأخرى المناوئة (وبخاصة التاريخية الجديدة) التي كادت في الآونة الأخيرة أن تهدد مكانته المرموقة كأكثر الأشكال علواً وتقدمية في الممارسة التأويلية النصية. ولكن ثمة شيء آخر أكثر أهمية في هذا الجدل الملغز يفوق مجرد الصراع على القوة والنفوذ بين كهنة الموضة الأكاديمية الأمريكية. ذلك أنّ واحدة من نتائج هذه الإنعطافة النصية المستشرية - مرتبطة بشكل لصيق (كما رأينا) بالهجوم مابعد البنيوي على فكرة الموضوع [الفاعل] وبسرعة التسامي كسقف أعلى للمعرفة والتمثيل - هي تشجيع التراجع عن أية نظرية قادرة على فرض أية مقاومة ضدّ الأيديولوجيات المطروحة وضدّ أشكال المعتقدات المصنّعة بواسطة مبدأ الإجماع.

نسخ للكارثة: KAL 007

مثال صارخ لهذه النزعة النصية يبرز في مقالة كتبها رتشارد كلين وويليام ورنر في مجلة (*Diacritics*) في عام ١٩٨٦ إبان اسقاط السوفييت لطائرة مدنية كورية كانت قد "انحرفت عن مسارها" (كما تزعم المصادر الأمريكية) واختزقت المجال الجوي السوفيتي فوق منشآت عسكرية حسّاسة وأنظمة مراقبة للرادارات.^(١٧) وحسب نسخة أخرى للأحداث، كانت الطائرة قد وُجّهت إلى هذا المسار الجوي البديل - مسار اجباري وطويل يحمل الكثير من الخطر على الركب - من أجل ايقاظ أجهزة الإنذار السوفيتية ووضع شبكة الرادار الجديدة لديها موضع العمل وبالتالي تزويد وكالات المخابرات الأمريكية بقدر كبير من المعلومات الإستراتيجية القيّمة.

من بين الطروحات التي تساند هذه "القراءة" بالنتيجة نذكر: (١) الدليل الموثق جيداً أنّ طائرات مدنية قد أستخدمت في السابق لغايات مشابهة هدفها تجميع معلومات سرّية؛ (٢) الحقيقة التي لا يمكن إثباتها حول تزوّد الطائرة بكمية كبيرة من الوقود الإضافي خلال تلك المرحلة من الرحلة، (٣) "المصادفة" الغريبة حول مرور قمر تجسّس أمريكي فوق المنطقة المعنية تماماً في تلك اللحظة، و (٤) الإستحالة التقريبية أن يكون نظام الطائرة الملاحي - بما في ذلك أنظمة التغذية الإحتياطية - قد تعرّض لعطل شامل لا سابق له بشكل يرسل الطائرة مئات الأميال بعيداً عن مسارها باتجاه منطقة معروفة بأنّها مزروعة بالقواعد العسكرية السوفيتية السريّة جدّاً. بدايةً، نستطيع القول أنّ حدثاً مفرداً أفرز شرخين سردين متناقضين، كلّ يقسّم مرشح المفضل الذي قام بدور الوغد (بارانويا سوفيتية أم مؤامرة أمريكية) مع طاقم معروض لكلّ طرف على حدة أسىء فهمه كثيراً أو قليلاً. ما إن تجمّعت معلومات إضافية من خلال الشائعات، الصحافة الإستقصائية، وتسرب معلومات من البنتاغون مجهولة المصدر، حتى بدأت أرضية الحوار بالإنزياح والتحوّل من مجرد تصارع في الآراء (الولايات المتحدة مقابل الإتحاد السوفيتي) إلى نقاش حول بدائل مختلفة أقلّ دراماتيكية، تتضمّن - كما هي غالباً العادة - نظرية توفيقية تحجم نسبياً عن استقصاء متعمّد وواسع النطاق للمؤامرة الأمريكية، وتلقي باللائمة على الطرفين بسبب فشلهما الكارثي بتوقع و تفسير وإدارة مجرى الأحداث. باختصار، نواجه هنا - حسبما تذهب إليه المقالة المنشورة في مجلة (Diacritics) - مجموعة من السرديات المتنافرة، كلّ منها يستطيع أن يزعم بأنّه يتحلّى ببعض التماسك العضوي الخاصّ به، ولكن لا يستطيع أي منها على الأرجح أن يرسّي قواعد ثابتة لحقيقة تتمتع بموثوقية تاريخية - واقعية تنتمي إلى العالم الحقيقي.

يبدو لي أنّ كلا من كلين وورنر قد ورّط نفسه إلى هذا الموقع من خلال التزامهما المسلّم به بالنزعة مابعد النصّية الراهنة. فكلّ المؤشرات

المألوفة متوفرة هناك، ومن بينها الافتراض المسبق بأن الحقائق تتحول إلى أوام (أو تكون بكتبتها "غير قابلة للحسم") حالما يتم تقديمها من خلال نمط سردي معين، وبأن المدلول - في هذه الحالة تدمير الطائرة والأحداث التي مهّدت لذلك - يجب أن يخادع أفضل الجهود للسعي في سبيل الحقيقة، وبأن هذا يضفي على الأحداث منحى "خرافياً" أو "متسامياً" بما أنها تقع خارج نطاق أي تمثيل حتمي، وبأن بعض مؤثرات اللغة (وهذا الأكثر سخفاً)، بالرغم من كونها مؤثرات اعتباطية و مواربة - من مثل رقم الطائرة (KAL 007) - يجب أن تحمل دلالة ماء، مثلها مثل أي شيء آخر يقودنا إلى تفحص الدليل المقدم من قبل خطة سردية معينة أو أخرى.

وعندما تصل الأمور إلى هذه السذاجة، كما علق يوماً وليام امبسون، يكون الوقت قد حان لإعادة الاعتبار لبعض الحقائق التي يبدو أن منظري الأدب قد نسيوها. أولها أن النصية "لا تتوغل أبداً إلى هذا الحد"، على الأقل بالمعنى التبسيطي (ديريدياً بشكل ثانوي) للشعار الذي تبناه مفكرو مابعد الحداثة، و البراغماتية الجديدة، وبعض التفكيكين. على النقيض من ذلك: عندما نقرأ نتكأ على كل أنواع المعرفة مابعد النصية، بعضها (بالطبع) مشتق من قرائتنا لنصوص أخرى، ولكن نسبة كبيرة منها لها علاقة بإدراكنا لأحداث أو احتمالات العالم الحقيقي، ولبعض حسالات أمور الواقع. وهذا ينطبق ليس فقط على تلك الأنواع من الخطاب التي تحمل بنمطية واضحة مصداقية حقيقية (من مثل أعمال التاريخ، الصحافة التحليلية، التحليل الوثائقي، الخ) ولكن على قراءة النصوص التخيلية أيضاً حيث تكون ردود أفعالنا دوماً - حسب ميللر - مستندة إلى مصادر معرفية و معلوماتية تقع خارج "الكلام المكتوب على الصفحة". ذلك أننا سنقع لولا ذلك مراراً و تكراراً في نفس المأزق الذي يقع فيه مترجم (كوين) "الرايكيالي" عندما يواجه نصّ (أو بنظام إشارة ثقافي) تكون معانيه، معايير الحقيقة، أو التزاماته الأنطولوجية مبهمة تماماً من وجهة نظرنا، والتي تستلزم منا تبعاً لذلك أن نبدأ

من جديد في كلّ مرّة من خلال جهد اضافي يستند إلى مهارات تحليلية -
كشفية معيّنة.^(١٨) لاشكّ أنّ هناك بعض الأعمال الفنية مابعد الحدائية -
السّرديات التجريبية أو التخبوية ذاتية التفكير - تحاول أن تضع القارئ في
هذا المأزق من خلال اعتمادها على تقنيات مضادّة للواقع، تسعى لخلق
الإبهام. لكنّه شذوذ فريد - رغم انتشاره في أوساط بعض نقّاد ومنظري
الأدب اليوم - أن ترتقي هذه النزعة إلى مرتبة عليا لتصبح مبدأ قائماً بذاته
نطبّقه على كلّ نصّ، بما في ذلك الروايات الواقعية والسّرديات التاريخية.

يثير كريغوري كيري هذه النقطة في مقطع من كتابه (طبيعة التخيّل)
بحيث يُعمل نصلاً قاطعاً بكلّ ما قيل من هراء دارج حالياً حول نفس
الموضوع:

يجادل النّقاد و الفلاسفة أحياناً أنّ الأعمال المتخيّلة لا تمتلك ملامح
مضمونية خاصّة بها، وبأنّها ليست صحيحة وليست مزيفة، وبأنّها لا تحيل
إلى شيء آخر خارج النصّ. هذه المزاعم أحياناً هي نتاج شكّ عامّ حيال
المضمونية والتي في ضوئها يفشل أي نصّ بتكريس دلالة مافوق لغوية. أرى
هذا كواحد من أعظم التّرهات في المشهد الثقافي المعاصر... و اجمالاً، حتى
لو كانت النظرية صحيحة، فإنّها ستركنا حيث بدأنا: دون وسائل للتفريق
بين الوهم والواقع.^(١٩)

إنّ فكرة كيري توحى بأننا دائماً نستطيع أن نجري في الواقع هذه
التمييزات بدرجة جيّدة من المصدقية، ليس فقط بين أعمال تنتمي إلى أنظمة
مختلفة (خيالية أو واقعية) من الخطاب، بل أيضاً، ومن خلال ما يمكن تسميته
"بالمستوى" النصّي المصغّر"، بين مقطع أو جملة إلى آخر يليها في تلك
الأعمال - خاصّة الروايات الواقعية - التي تتقاطع في نفس الوقت وبنسب
مختلفة مع كلا النظامين. إنّ مايتأتى من طرحه هذا هو إستحالة القيام بما
يريدنا النصّيون مابعد الحداثيون فعله، وتحديداً، القراءة اعتماداً على مبادئ
ثابته ترى أنّ اللغة هي نظام مغلق من الإشارات بدون دوالّ أو قيم تنتمي إلى

الحقيقة، وأنّ للنصوص بالدرجة الأولى معان بفضل بناها الدالة الكامنة، وأنة - وهذا مجرد ما يتبع من موقف كهذا - لا يوجد بكلّ بساطة اختلاف بين الأنماط السردية الوهمية (المتخيّلة) والأنماط الواقعية. وهذا يساعدنا بشكل أدقّ على رؤية ماهو خاطئ في المقاربة النصّية عندما تطال قضايا العالم الحقيقي بأبعادها التاريخية و الوثائقية الواقعية. ذلك لأنّ قضايا كهذه - من مثل حرب الخليج و حادثة الطائرة الكورية - سوف يتمّ التعامل معها في ضوء ذلك كإنشاءات بلاغية، أو حوادث نتعرّف عليها من خلال توصيفات سردية متعدّدة (غير متجانسة) تكون قيمتها الإحالية تحديداً غير قابلة للحسم، بما في ذلك قيم الحقيقة التابعة لأيّ افتراض متعلّق بالحيثيات العملية للقضية، أو أيّ ادعاء يحاول أن يقدّم نسخاً أخرى عن الأحداث. من هذا المنظور، لا يوجد أية وسيلة للإحتكام إلى دليل "يقع خارج النص"، حتى عندما يكون هذا الدليل - كما هو الحال في قضية الطائرة (KAL 007) - قد تصفّى إلى حدّ تمل فيه كفة الميزان لصالح تأويل بعينه دون غيره. وهكذا، فمن الأفضل أن نوجّل الحكم، هذا ما ينصح به هؤلاء المنظّرون، ونتجاهل كلّ ادعاءات الحقيقة ما عدا تلك التي تمّ التوصل إليها من خلال الإلتباه المواظب "للكلمات على الصّفحة." وفي حالة كهذه تتحوّل الحقيقة بشكل مطلق إلى نتاج صياغات سردية وبلاغية محضة.

من هنا نعود القهقري إلى قطاع ليوتار المفضّل، تواجهنا مختلف ألعاب اللغة المتنافسة (غير المتجانسة) بحيث يُحظر علينا التعامل مع أيّ منها وكأنّ لها مصداقية أعلى - معرفية أو اجرائية - خوفاً من إلحاق الظلم بغيرها. ولكن سرعان ما ينهار هذا الطرح و يتحوّل إلى هراء واضح حالما يسأل المرء عمّا يسوّغ هذا الرّقض في تناول أيّ دليل، معايير الحقيقة أو الأرضيات المؤسّسة خارج اطار البيروتوكولات الصارمة للقراءة النصّية اللصيقة الموضوعة أصلاً من قبل منظري الأدب كوسيلة لتسويق مهاراتهم الخاصّة. إنّ المسألة ليست ببساطة - بغضّ النظر عمّا يقوله هؤلاء الجهابذة - أنّ

معرفتنا بتلك القضايا متأتية حصراً من تفحص النصوص أو التمثيلات السردية التي تمثل شروط الفهم لهذا السياق أو ذاك من الأحداث التاريخية. إن أي قارئ يمتلك درجة معينة من الدكاء النقدي يتناول التقارير المختلفة عن حادثة الطائرة الكورية سيجد نفسه مجبراً على استخلاص نتائج واضحة ومحددة، من بينها حقيقة أن النسخة الرسمية (الأمريكية) للأحداث لم تكن سوى قصة ملفقة مشروخة بالتناقضات، التنعّيات، التزييف، والأكاذيب السافرة. أن تسمّي هذه "اختلافات" - كما يذهب الخطاب التفكيكي - يعني أن تسقط في فخّ الفكرة القائلة بأنّ هذه التفاصيل الناشئة متوقعة تماماً، إذا أخذنا بعين الاعتبار تعقيدات المسائل المطروحة، وحقيقة أن جميع ادعاءات الحقيقة، على هذا الجانب أو ذاك، محكومة بصراع الإستراتيجيات السردية والبلاغية بحيث لا تقدر أية وجهة نظر بعينها أن تطغى أو تسود. في هذه الحالة تكون ردّة الفعل الوحيدة المبرّرة هي اطلاق حكم مفتوح، والإستعداد لمقاربة الحادثة وكأنها تنتمي إلى حيز المدلولات المزيفة "المتسامية" حيث الحقيقة والوهم يختلطان بشكل لا فكاك منه، وحيث الأحكام المطلقة للحقيقة والزيف تفتقر للتطبيق بحيث تكون النصيّة هي المرجع ويبتدأ القصيد. ذلك أنّ هذا هو خط النهاية بالنسبة للتفكيكية عندما تصبح (كما هو الحال عند ميلر) نسخة منقّحة لتقنيات (النقد الجديد) القديم بمنحاه التفسيري البلاغي وتقطع الصلة مع تلك المعايير المكرّسة للحقيقة، الرّصانة التحليلية، والمسؤولية الأخلاقية التي حاول ديريدا جاهداً من جهته أن يحافظ عليها.

تشومسكي بمواجهة فوكو

شيء واحد تجلّى بوضوح مؤلم خلال الأشهر الأولى للحرب الخليج وهو فشل عدد من المثقفين باتخاذ أي موقف مبدئي تجاه المجازر التي ارتكبت بحق المدنيين العراقيين على يد تحالف "العالم الحر" بقيادة أمريكا والذي تضمّن

سعيها للفوز بمنافع استراتيجية قدراً هائلاً من الفبركة للقضايا الأخلاقية والسياسية والتاريخية. هذا فهرس واحد للعلاقة التواطؤية القائمة بين "النظرية" في أكثر أشكالها رفعةً كما تُطبق اليوم (مابعد بنويوية، مابعد حداثة، براغماتية جديدة) وبين مصالح نزعة الهيمنة التي تحاول كمّ أو تهميش الرأي المنشقّ تحت غطاء "الإجماع" الشعبي المنجز بالوسائل المعتادة لتحكّم وسائل الإعلام، إدارة الرأي "العامة"، والدعاية العسكرية والحكومية.

المثال الأكثر بروزاً المضادّ لكلّ هذا هو بالطبع نعوم تشومسكي، الفيلسوف واللغوي المرموق والخصم العنيد للسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية في شتى مغامراتها الكونية خلال العقود الثلاثة الأخيرة أو أكثر.^(٢٠) إنّ ما يضع تشومسكي بشكل حاسم خارج رموز مابعد البنويوية، مابعد الحداثة، وغيرها من مدارس، هو دفاعه عن الفلسفة العقلانية للعقل واللغة التي تستقي الكثير من التقليد التنويري الكانطي، أو من الإرث الذي يراه هو ممتداً بعيداً إلى ديكرات ولغويي (بورت رويال).^(٢١) بشكل أدقّ، يوازي تشومسكي بين مصالح ديمقراطية حقيقية فاعلة - تلك التي يتمتع في ظلها المواطنون بأكبر قدر من الحرية الفكرية، الإستقلالية الأخلاقية، والخيار السياسي - وبين ممارسة تلك الكفاءات ذاتها من الذكاء الإنساني التي تتجلى في موضع آخر من خلال عملية اكتساب اللغة وفي "كفاءتنا" الفطرية اليومية كمخلوقات مستخدمة للغة. وهكذا يكون لعقلانيته منحى مزدوجان (وصفي - نظري و أخلاقي - تقويمي)، فمن جهة أولى، إنها تتضمن العمل على تلك البنى التحويلية "العميقة" للفكر واللغة التي تستطيع وحدها أن تشرح كيف نحقق بشكل أفضل تلك المستويات الفدّة (رغم أنها شائعة) من المقدرة التواصلية، فيما تعتمد، من جهة أخرى، على مجموعة من القيم الإجتماعية والسياسية، أو "أفق عام" متنوّر - حسب عبارة هابرماس - حيث يتأتى لهذه المقدرات أن تلبّي مدارها الكامل من الإدراك الجمعي. وبينما يعارض تشومسكي مفكري مابعد البنويوية (وبالأخصّ فوكو) فإنّه

يؤكد على صلاحية النظرة العقلانية النقدية التي تنفي جملة وتفصيلاً مساواة العقل والحقيقة مع معتقدات الإجماع الراهنة. ومن منظور لغوي، يقوده هذا إلى انتقاد سلوكيين (*behaviorists*) من أمثال سكينر و بنويين من أمثال بلومفيلد وسوسير حيث أن اللغة من منظور هؤلاء تتحول إما إلى نتاج لسيكولوجية الفعل - وردّ الفعل، أو إلى نظام معطى بشكل مسبق مؤلف من بنى وعلاقات دلالية تقوم بوظيفتها استناداً إلى معايير كامنة خاصة بها. في كلتا الحالتين، تُقصي النظرية أية إحالة إلى الموضوع (التكلم أو المؤول) الذي تتجلى فيه هذه المقدرات إلى درجة تتجاوز بكثير القوى التفسيرية لأي توصيف اختزالي كهذا.

وهكذا، فإن تشومسكي يرى بأنّ ثمة رابطة بين القضايا "التكنيكية" في حقل النظرية اللغوية وبين قضايا أكبر في حقل المسؤولية السياسية - الاجتماعية. فإذا استطعنا أن نبين أن مستخدمي اللغة يمتلكون "كفاءة" ما - مقدرة على الفهم التأويلي العقلاني - التي لا يمكن شرحها بمفردات سلوكية (أو بنوية) محضة، فإنّ هذا الإكتشاف لابد وأن يحمل تضمينات محورية لأي امرئ يحاول أن يدافع عن ادعاءات الحقيقة التي يبشر بها النقد التنويري ضدّ تلك الطروحات التي يسوقها أولئك المفكرون، ومن بينهم فوكو، التي تعتبر أنّ ادعاءات كهذه هي مجرد نتاج انعكاسي لمعتقدات ثقافية معطاة مسبقاً، أو هي نتاج قيم أيديولوجية تمّ اكتسابها جنباً إلى جنب مع اللغة من خلال الوقوع تحت تأثير هذه الأعراف أو تلك السائدة في نظام اجتماعي معيّن. تلك هي الطريقة التي يمتدّ من خلالها عمل تشومسكي ليتجاوز نسبياً الفلك الخاصّ للنحوية التحويلية - التوليدية ليشمل قضايا متعلّقة بالإستمولوجيا، علم النفس المعرفي، وفلسفة العقل. ويمكن أيضاً أن تُرى من خلال علاقتها المباشرة بموقفه المنشقّ تجاه سجلّ السياسة الأمريكية الخارجية، وخاصة فيما يتعلّق بالحروب الإستراتيجية والتدخلات المتنوعة من فيتنام إلى نيغاراغوا، السلفادور، غرينادا، باناما وحرب الخليج - حيث أنّ المصالح أو الدوافع

الإقتصادية للهيمنة الإقليمية قد مُوّهت ببلاعة عالية الرّتين عن الحرية والديموقراطية أو حق تقرير المصير، بحيث تمّ استغلال "الرأي العام"، كما جرت العادة، من خلال حملة واسعة النطاق من التضليل أو الدعاية الكاذبة بشكل سافر.

مامن مفكّر آخر استطاع أكثر من تشومسكي أن يفضح هذه الأشكال من النفاق الحكومي ويضع الأمور في نصابها في وجه معارضة شاملة من الرقباء والمخبرين والعاملين المدعومين في حقل مايسمّى "بالنقاش المفتوح" في ظلّ ديمقراطية ليبرالية مزيفة. ويكفي المرء أن يستشير مواضيع تمّ تناوّلها في كتاب من مثل (اللغة و السياسة) [١٩٨٨] ليتسنى له تقدير التنوع والعمق المدهشين لمقاربات تشومسكي السياسية، وخاصةً إصراره على تصيّد الحقائق الدامغة من وراء شاشة الدخان التي تغلف تقارير البنتاغون وتغطيته الإعلامية المتواطئة، وتقدير - وهذا ليس بالأمر القليل - شجاعته الأخلاقية النادرة في الحفاظ على موقفه بالرغم من كلّ حملات الإهانة والشتائم التي شُنّت ضده من قبل تلك الجهات نفسها، تدعمها مجموعات مساندة ذات مصالح في الصحافة الوطنية، الجامعات، وغيرها من المؤسسات "الرسمية" العامة.^(٢٣) بالطبع كان هناك مفكرون ليبراليون يساريون من هذا الطراز - من بينهم برتراند رسل - بمن سعوا إلى تحقيق درجة معينة من التواصل بين مبادئهم الفلسفية ومعتقداتهم السياسية - الإجتماعية. غير أنّ فرادة تشومسكي تكمن في قوّة معتقداته وعمق ارتباطها بشكل جليّ باهتماماته الأخرى الأكثر تخصّصاً. يجد المرء نفسه مدفوعاً للعودة إلى شخصية من طراز فولتير إذا أراد أن يعثر على حالة مشابهة ترمز لصوت الضمير الفكري المرفوع ضدّ كلّ ضغوطات المصلحة الذاتية المغلقة والرّضوخ الساخر الذي يعمل لكمّ أيّ شكل من أشكال المعارضة المبدئية المستندة على العقل.

لسنا بحاجة إلى التأكيد بأن طروحات من هذا النوع سيكون لها وقع هزيل لدى أصحاب البراغماتية الجديدة، مابعد الحداثيّة. فمن منظورهم،

يمثل تشومسكي رمزاً للتقليد التنويري البائد؛ مفكر مازال أسيراً للأفكار "المتأسدية" التي يفرزها كلٌّ من العقل، الحقيقة، والنقد في نهاية المطاف البحثي. والحق أنّ حواراً بين تشومسكي و فوكو ليس معروفاً إلاّ لدى قلة قليلة كان قد بُثّ في أوائل السبعينات كجزء من سلسلة أعدّها التلفزيون الهولندي يثير مجمل هذه القضايا بزخم ووضوح متميّزين.^(٢٤) فبالنسبة لفوكو، إنها محض أوهام - واحدة من طرائق تسويق الذات من جانب أيديولوجي كتشومسكي - أن يحاول أفراد يعملون في حقل من حقول البحث المعرفي (على سبيل المثال، اللغويات أو علم النفس المعرفي) استغلال مواقعهم من أجل أن يبرزوا كممثلين "للضمير" الفكري لعصرهم، وكأنّ معرفة الكثير عن هذا الجانب أو ذاك من موضوع تخصّصي معين يمثل بمحدّ ذاته ضماناً كافيةً للتحدّث بمعضومية في قضايا ذات أبعاد اجتماعية وسياسية عريضة. هذه كانت حال بعض الشخصيات التي تتحلّى بكاريزمات خاصّة - "مفكّرون شموليون" ينحدرون من خطّ يمتدّ من فولتير، مروراً بكانط و هيغل، وينتهي برمز فكري متأخر كسارتر - هؤلاء الذين مازالوا يحظون بالإحترام الذي نضفيه عادةً على خرافة الفيلسوف أو المنظّر الكبير، أي "الأنا التي نفترض أنّها تعرف" الكثير عن قضايا تتجاوز الحدود اليومية الضيقة للخبرة التخصصية المكتسبة. ناهيك عن أنّ هذا التصوّر يقوم على فكرة تنويرية ترى في الحقيقة جبرية أخلاقية، أو وسيلة لانتقاد عادات الفكر ("الأيديولوجية") المزيفة من أجل الوصول من خلال ذلك إلى معرفة لن تكون مجرد حصيلة لما هو (محلياً وبشكل طارئ) "صالح عن طريق الإعتقاد". ولكن هذه الخرافة انهارت الآن، ومعها انهيار الدور المتوهّم "للمثقفين الشموليين" من أمثال تشومسكي، أولئك الذين وضعوا على عاتقهم مهمّة انتقاد الصوّر المهيمنة، الذاتية التناسخ، للعصر - أو شتّى أشكال اللاحقيقة، والزيف المنسّق حكومياً، والتضليل الأيديولوجي، وما إلى ذلك - من موقع يُفترض أن يرسي مصداقية عالية المستوى للحقيقة.

ذلك أنه لم يعد بالإمكان - كما يرى فوكو - الإيمان بمجمل أشكال الاعتقاد التي أفرزت يوماً هذه النزعة التنويرية الواهمة. من بينها فكرة "الدولة" كمؤسسة للتحكم والمراقبة المركزية القائمة، مؤسسة توجه طاقاتها ضد تلك الذوات الفردية التي تقع مصالحها، حرياتنا وحقوقها المدنية، في خطر الإحتراق الدائم، ولذلك يجب أن يدافع عنها - هل يوجد أحد آخر؟ - المؤمنون بالتنوير والحقيقة. على النقيض من ذلك، يقول فوكو: القوة ليست مسألة سيطرة عليها تفرضها الحكومات والبيروقراطيات أو (بعبارة التوسير الأقل سداحة) "أجهزة الدولة الأيديولوجية". إنها تتشكل [أي القوة] على مستوى البنى "السياسية الأصغر" للصراعات المحلية وعلاقات القوة الخاصة، وعلى مستوى يكون فيه الأفراد أنفسهم ميداناً لتلاقي أنواع متعددة ومتنافسة من "الخطاب"، حيث المقاومة في مناسبات كثيرة ليست نتيجة لجهود المثقفين "التنويريين" الذين يقومون عادةً بتحليل ماهو اشكالي في النظام، بل ببساطة نتاج الصراعات المختلفة المتأينة من الطبيعة الجمعية، اللامركزية واللامتجانسة، "لما وقع الأنا" (أو للإستراتيجيات الخطائية) القائمة في وقت من الأوقات. من هذا المنظور، من العقم يمكن أن ينصب مثقفون "راديكاليون" تقليديون من أمثال تشومسكي أنفسهم أنبياء للخطاب المتفرد الناطق باسم الحقيقة، خطاب من المفترض أن ينعش أو يرمم ذلك الجزء الدارس من الخطاب التنويري الكانطي، تلك الذات المستقلة التي تمتلك الإرادة والمعرفة وتوفر أرضية صلبة لمعايير الحقيقة المعرفية والأخلاقية مقابل هذا التبعر الرأهن (مابعد الحدائي) للقوة، المقاومة، ومواقع الأنا [الفاعل]. هذه الأيام يوجد فقط دور لما يدعوه فوكو "المثقفين الخاصين"، أولئك الذين تخلوا عن تلك الإدعاءات المتعجرفة وصالحوا أنفسهم مع امكانية العمل في مناطق خاصة محددة المعالم وذات مواضيع محلية.^(٢٥)

لقد أخذ هذا الموقف - بشكل معارض لتشومسكي - على أنه، من جهة، مؤشر للأخطار الناجمة عن استنباط معايير ما من فرع تخصصي واحد

من البحث الأكاديمي المهني وتعميمها لتصبح سياسة شاملة للمعرفة والحقيقة المتوسقة مع نمط كوني قديم. ومن جهة أخرى، فإنه يعني أنّ على المثقفين أن يصبحوا منخرطين بشكل فعال في حركات المقاومة، التجمّعات المناهضة للحرب، مجموعات ممارسة الضغط، الحملات الداعية للإصلاحات المحلية، الخ، ولكن بصفتهم فقط كمشاركين في أنواع محدّدة من المعرفة والمشورة، وليس كخبراء يمنحهم موقعهم الفكري مؤهلات للقيادة الأتوماتيكية. لذلك انصرف فوكو إلى تأليف كتب عن تاريخ المؤسسات الجزائية، وممارسات العيادة الطبية، ومعالجة "الجانين"، وخطاب الطب النفسي، وسياسة الجنس، ومراقبة العلاقات التي تملئها أدوار الجنسين، بما فيها التصورات الاجتماعية لحالات "الشذوذ" و"الباثولوجيا"، وما إلى ذلك. ولقد كان منخرطاً بشكل فعال في مجموعات الضغط مكّنته من متابعة هذا العمل على مستوى التدخلات المحلية الخاصة، منها، على سبيل المثال، القيام بحملة من أجل الإصلاحات القانونية، وتحسين أوضاع السجناء، واحداث تغييرات في ممارسة طب العيادات النفسية، ومن أجل جعل المواقف (القانونية، الطبية، و الشعبية) تجاه الأقليات الجنسية أكثر ليبرالية. إلى هذا الحدّ - وببساطة بوصفها مسألة التزام - يُبرّر فوكو للمثقفين ترجمة اهتماماتهم الخاصة إلى أشكال متعددة من المقاومة والإنخراط الفعّال بحيث تُستغلّ خبراتهم المكتسبة على أكمل وجه، ويُستفاد من "خطاباتهم" المعمول بها استراتيجياً عن السلطة/ القوة. ولكن انتهى ذلك الدور الذي كان يلعبه "المثقفون الشموليون" من الطراز الذي مثله يوماً سارتر لجيل كامل وإهم من الفرنسيين الباحثين عن الحقيقة، والذي رأى فوكو أنّ نموذجَه يتجلّى، بغرابة وعاطفية، في مقاربات تشومسكي العقلانية، العالية اللهجة، لمسائل اللغة، الفلسفة والسياسة.

هذه الأفكار تعرّضت لضربة رباعية الأبعاد طالت مركزها المرموق المتفق عليه بالإجماع بين حماة الخطاب النقدي التنويري. أولاً، صار يترتب

على المثقفين الآن أن يعترفوا بأنّ "عصر التنوير" ليس سوى خطاب مشروط تاريخياً، موطّر بثقافة معيّنة - أو مجموعة من العلاقات الخطائية - والذي لم تكن مثلُ ومعايير الحقيقة التي نادى بها أكثر من حلقة طارئة في التاريخ الحديث للأفكار. ثانياً، إنّ انسحاق "الأنا الماورائية" - الموضوع الذي يعرف ويريد ويحكم في الخطاب المعرفي الأخلاقي الكانطي - قد قوّض الأرضية الأساسية للسلطة الأخلاقية الناطقة باسم الحقيقة والتي مايزال مثقفون كثير من أمثال تشومسكي يدعون بأنهم يشغلونها. ثالثاً، لقد عني هذا أنّ أية "سياسة للحقيقة" يجب أن تتبنّى من الآن فصاعداً منظوراً نيتشويّاً أو جينولوجياً، يتخلّى نهائياً عن أية فكرة ترى أنّ الحقيقة هي شيء يمكن معرفته أو الوصول إليه من قبل ذوات متفانية لهذه الغاية، تتعامل مع جميع ادعاءات الحقيقة كنتاجات لإرادة القوة الطاغية داخل اللغة، الخطاب أو التمثيل. من كلّ ما تقدّم يمكن الإستنتاج. رابعاً، أنّ "مثقفين خاصّين"، في المعنى الذي يقصده فوكو لهذا المصطلح، هم وحدهم القادرون على قبول هذه الصورة الذاتية المفرّغة، والتخلي عن طموحاتهم الكونية أيّاً كان نوعها، واعتبار أنفسهم، ليس كذوات مستقلة في السياق التنويري الكانطي، بل كاستراتيجيين منشغلين بإنتاج أنواع متعدّدة من الخطاب، ومن مواقع الأنا المختلفة (و غالباً المتناقضة)، دون أيّ زعم لامتلاكها حصانة أو حقيقة مطلقة. بمعنى آخر، إنهم مفكرون يستطيعون أن يتكيّفوا مع الإنهيار الواضح لتلك الأنساق "الميتاسردية" القديمة، وتحويلها لمصلحتهم من خلال اعتماد خطابات بلاغية مركّبة و"لامركزية" تتناول هذه المحنة كمسألة خيار مبدئي.

الآن يستطيع المرء أن يرى لماذا تبوّأ حوار فوكو - تشومسكي مركز الصدارة في تلك السلسلة التلفزيونية الهولندية. ذلك لأنها أثارت كلّ القضايا التي كانت موضع خلاف بين المدافعين بشكل عريض عن تقليد "التنوير" - والأبرز بينهم هابرماس - وتلاميذ النظرية الجديدة (مابعد الحداثيّة) التي رفضت ذلك التقليد جذراً وفروعاً، بما في ذلك فكرة أنّ مثقفين من أمثال

تشومسكي يحقّ لهم التحدّث باسم حقائق تتعارض مع مجرى الأفكار الرّاهنة. في الحوار، يظهر تشومسكي - منسجماً مع مبدئه - مدافعاً قوياً عن تلك المبادئ والقيم التي يعتبرها فوكو متجاوزة بكثير لدورها التحرري أو التقدمي السابق، حيث يقع على عاتق المثقفين استجواب الأيديولوجيات أو المعتقدات السائدة التي تشكّل "الاقتصاد السياسي للحقيقة" في نظام اجتماعي يصبح بازدياد عرضة لضغوطات الرقابة، سيطرة وسائل الإعلام، الإجماع المصنّع، وأشكال أخرى من تدخلات مباشرة أو غير مباشرة تقوم بها الدولة. إنهم (أو يجب عليهم أن يكونوا) مسلّحين للنهوض بهذه المهمة بفضل اطلاعهم على مصادر وثائقية، وبفضل حرية الفكر والكلام النسبية التي يتمتعون بها بالمقارنة مع مشغّلين في قطاعات أخرى أكثر هشاشة، و - فوق كلّ شيء - قدرتهم المفترضة على القيام بسير نقدي للدليل المتوفّر والوصول إلى تقييم نزيه وعقلاني للمزاعم المضادة للحقيقة في أية حالة معطاة.

هذا لا يعني أنّ تشومسكي يقوم، بحكم الواجب، بلعب دور تقليدي للمثقف "الشمولي" كما تصوّره فوكو لخدمة أغراضه البحثية (الجدلية بشكل رئيسي). إنّه لا يدّعي أنه يتحدّث من موقع الحكمة الأخلاقية والسياسية العليا باسم كلّ الأفراد الآخرين، الأقل حظاً، ممن تعوزهم القدرة على التفكير بأنفسهم ومن يحتاجون للتوجيه والإرشاد بخصوص بعض فضائل الحقيقة، التنوير، وحقوق المواطنة. ربّما كانت فكرة فوكو تمتلك بعض المصداقية عندما تطبّق على مثقفين منحدرين من سلالة قارّية كبرى، من هيجل إلى سارتر إلى الفلسفة المحدثّة. لكنها لاتعدو سوى تقرير سمخيف لموقع تشومسكي، أو، في الحقيقة، لشخصيات التنوير الأخرى - من كانط إلى هابرماس - ممن تحمل تنظيراتهم، ليس فقط احتراماً لقدرات العقل الإنساني، بل والتزام مبدئي لتكريس وحماية تلك القدرات ضدّ مختلف أشكال التأثير المنوّمة التي تمارسها أجهزة الرقابة، والسيطرة على الفكر، ومبدأ

الإجماع المستتبّط جماهيرياً. هذا الموقف لا يحمل أي تشابه على الإطلاق مع وقفة العجرفة المتسلّطة ذاتياً التي يصوّرها فوكو في صورته المركّبة عن "الثقف الشمولي". وبما أنّ تشومسكي يعود بمراجعياته إلى معايير الحقيقة، العقل والفهم المتنوّر، فإنّما يفعل ذلك باسم تلك المصالح الإنسانية العامّة التي كُبحت بكلّ قوّة - أو هُمشت إلى نقطة الزوال الوشيك - بواسطة آليات متنوعة تمارسها الدعاية المكشوفة، وحملات التضليل التي تقوم بها وسائل الإعلام الموجهة حكومياً.

بالطبع، ثمة نقاط إلتقاء تجمع بين فوكو وتشومسكي حول قضية مشتركة بالرغم من خلافاتهما البعيدة المدى. فكلاهما يرى أن دور المثقف النقدي يتجلّى في مقاومة، إن لم نقل مجابهة ومعارضة، مختلف أشكال الاعتقاد المأخوذة بشكل بديهي، المتكرّرة بقناع الحقيقة الموثوقة. علاوةً على ذلك، هما متفقان على موضوعة مصدر تلك المقاومة في فلك تلك "الخطابات" المعارضة، المناهضة للسيطرة، التي تستطيع أن تعمل لزعزعة العلاقات المهيمنة لثنائية المعرفة - القوة المتجذّرة. لكنها يختلفان بشكل أكثر عمقاً حول مسألة فيما إذا كانت ادعاءات الحقيقة مازال تستطيع أن تلعب أي دور خارج تلك النقطة - حسب توصيف فوكو النيتشوي الجينولوجي - التي ينبثق من خلالها تعددية من "الخطابات" المتناحرة، وغير المتجانسة، كلّ منها يجسّد بؤرة خاصة لنوازع السعي وراء القوة أو المصالح المؤسّسة معرفياً، بحيث لا يمتلك أي منها، مأخوذاً على حدة، أية ضمانات معرفية قادرة على تمثيل الحقيقة خارج النطاق الخاصّ لفاعليتها الأدائية. على النقيض من ذلك، فحسب طريقة تشومسكي في التفكير، إذا كانت الحقيقة هي دوماً عرضة للمناقشة، أو فسحة صراعية، فهذا مجدّد ذاته ليس سبباً كافياً لتبني نظرية تشكيكية أو نسبية شاملة توفر ملجأً قريباً، ليس فقط لسفسطائيّ مابعد الحدّات من أمثال فوكو وبودريار، بل ولمختلف الأيديولوجيين، وخبراء الإعلام، وتلك المصادر "المقربة من البيت الأبيض"، و"الإختصاصيين"

الأكاديميين المتواطئين، وغيرهم من المتطوعين في مجال التضليل الإعلامي الرسمي. "ربما كانت هذه نقطة واضحة"، يكتب تشومسكي:

لكنّ المعيار الديمقراطي يقتضي بأن تكون وسائل الإعلام مستقلة وملتزمة بتغطية واكتشاف الحقيقة، بحيث لا ينحصر دورها فقط برصد العالم كما ترغب القوى المتنفذة بأن تراه. يدّعي زعماء وسائل الإعلام بأنّ ما يختارونه من أخبار يرتكز على معايير موضوعية غير منحازة وخبيرة، يقف وراءهم في هذا الزعم مجتمع من المثقفين. إذا استطاع الأقوياء أن يرسوا فرضيات الخطاب، أن يحدّدوا ما يُسمح لعامة الناس برؤيته، سماعه، والتفكير به، و"يستغلّوا" الرأي العامّ بحملات دعائية منظّمة، فإنّ المعيار الذي ننظر من خلاله إلى كيفية عمل النظام سيكون متعارضاً بشكل صارخ مع الواقع.^(٢٦)

يمكن للمرء أن يتخيّل الطريقة التي يمكن لقارئ مشبع بآراء فوكو أن يؤوّل هذا المقطع، مستنداً، كما هو الحال، على سلسلة من المعايير "التنويرية" البارزة - الحقيقة، المسؤولية، الخيار الأخلاقي، التماسك الفكري، التغطية النزيهة، القيم الديمقراطية، حرية الإعلام، الخ - والتي بتنا مطالبين اليوم بالنظر إليها كمجرد واحدة من "خطابات" عدّة، وكن خطاب (علاوة على ذلك) يفتقر لأية مصداقية مقنعة أو قوّة.

إنّ طرحاً فوكوياً معارضاً سوف يركّز على ثلاثة جوانب من رؤية تشومسكي الواقعية - النقدية. الجانب الأوّل هو الفكرة القديمة أو الساذجة القائلة بأنّه يمكن التمييز بين كل من الحقيقة والزيف، مهما تكن المهمة صعبة، وبأنّ المثقفين النقيدين (أو الصحفيين التحليليين) يتحمّلون مسؤولية خاصة تجاه مسائل كهذه. الجانب الثاني، وهو مشتقّ مباشرة من الأوّل، هو اعتقاد تشومسكي بأنّ الذوات الفردية تمتلك هامشاً حقيقياً للخيار السياسي - الأخلاقي، وأنّ بإمكانهم (من جهة أولى) تسليم أنفسهم طوعياً وعن دراية لغايات تحكّم استغلال الرأي العامّ، أو (من جهة ثانية) التصميم على مقاومة تلك الضغوطات القوية وتكريس حقائق دامغة تجاه أية قضية معطاة

حسب ماتليه عليهم معرفتهم، مهاراتهم الحرفية، أو مصادر المعلومات المتوفرة. والفرضية الكبرى الثالثة المتعلقة بوجهة نظر تشومسكي - وهذه مرة أخرى تضعه على تناقض تام مع فوكو - هي الفكرة القائلة بأن "الديمقراطيات الليبرالية" الذاتية السيادة يمكن الحكم عليها استناداً إلى مدى اقترابها من هذا المثل المعلن أو (جدلاً) من تلك الحقيقة، كما يعبر تشومسكي، حيث "يفتقر المنظار النمطي الذي ترى من خلاله الأحكام لأية مصداقية عندما يفترض المرء، كما يفعل فوكو، بأن "الواقع" هو نتاج الحالة الراهنة للخطاب المؤسساتي، وأنه لا توجد بكل بساطة حقيقة خارج المظاهر الأيديولوجية، وبأن كل نظام سياسي - اجتماعي - من عهد الغولاغ إلى مختلف أشكال الديمقراطية الليبرالية (منحازة كانت أم متواطئة) - يكشف عن نفس الإستراتيجيات الفاعلة لثنائية "القوة/ المعرفة" التي تقوم عملياً بإلغاء الاختلاف بين تلك المظاهر. من منظور هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة، يبدو أن تشومسكي ما يزال واقعاً تحت سطوة "خطاب" سلفوي ملفق، وأسير نظرية ميتاسردية للتاريخ والمؤسسات الاجتماعية والتي لم تعد تحمل طبيعتها التقدمية أو التحررية أية مصداقية.

دعونا نتناول هذه الآراء الواحد تلو الآخر ضمن سياق علاقتها بكتابات تشومسكي الأخيرة عن "الإقتصاد السياسي" للحقيقة. بالطبع ثمة شعور - يسلم به تشومسكي - بأن متطلبات الحقيقة ذات الطابع الرفض دائماً محكومة، إلى حد ما على الأقل، بأشكال قائمة على ثنائية المعرفة / القوة، و مستندة بالضرورة على مصادر معلوماتية تنتشر (بشكل ثانوي أو مضمّن) في وثائق أخرى متوفرة في الفضاء العام، والتي يجب، نتيجة لذلك، أن تخضع لبعض أشكال التشكيك، كما هو الحال، مثلاً، مع بيانات البتاغون أو التصريحات الحكومية. ولكن هذا لا يعني القول - كما يذهب فوكو - أن ثمة استحالة في الحكم بين هذه "الخطابات" المتنوعة من منظور المصداقية أو الحقيقة الواقعية بما أن جميع مستويات الخطاب هنا، كل على

حدة، تعطي صوتاً لمجموعة من القيم والمبادئ الساعية لتحقيق القوة وحيازة المعرفة وتلبية مصالحها الذاتية. يتصدى تشومسكي لهذه النقطة كما يلي في مقطع يلخص بمحمل ملاسبات هذه الطروحات السفسطائية:

في نقدنا لأولويات وسائل الإعلام وأشكال انحيازها فإننا غالباً مانعود إلى وسائل الإعلام نفسها في البحث على الأقلّ عن بعض الحقائق. هذا بحّد ذاته يتيح فرصة لبعض أشكال التلفيق الكلاسيكية بالظهور بحيث يمثل من خلالها الإستشهاد بالوقائع استناداً إلى الصحافة الرسمية شكلاً ناجحاً من أشكال تقديم "الدليل" فيظهر النقد وكأنه في الواقع معصوماً عن الخطأ والتغطية الإعلامية لمسائل إشكالية دقيقاً جداً. ولكن إذا كانت وسائل الإعلام تزودنا ببعض الحقائق حول قضية من القضايا فهذا لايعني شيئاً على الإطلاق فيما يتعلّق بدقّة وصحّة تلك التغطية..... والأهمّ من ذلك في سياق كهذا هو قضية الإنتباه المكرّس للحقيقة - موضعها، نبرتها، تكرارها، الإطار العامّ للتحليل المقدّم من خلاله، والحقائق الرديفة المصاحبة لها والتي تعطيها معنى (أو تحول دون فهمها). أحياناً يستطيع قارئ حصيف ينشد الحقيقة أن يجد من خلال المواظبة ضالته ولا يستطيع عينٌ شكّاكة أن تقول لنا فيما إذا كانت تلك الحقيقة قد تلقت الإنتباه المرجوّ في السياق الذي تستحقّه، فيما إذا كانت مفهومة للقارئ أو أنها شوّهت وتمّ كبّحها. إنّ مستوى الإنتباه الذي تستحقّه يظلّ أمراً مفتوحاً للنقاش، ولكن ما من فضيلة في التظاهر - ويسبب بعض الحقائق التي يمكن العثور عليها في وسائل الإعلام من قبل باحث مواظب وشكّاك - بأن غياب الإنحياز الراديكالي والتسترّ المفروض هي من الأمور البديهية. (27)

بكلام آخر، إن استراتيجية التلفيق القسري سرعان ماتعود وتصفع وجه صاحبها، مؤكّدة - ليس بأنّ منشقين من أمثال تشومسكي هم أسرى، دون علم منهم، لنسخة أخرى من الدائرة الميرمينيوطيقية - بل بأنّ الطروحات المقدّمة ضدّ امكانية تقديم موقف معارض (طروحات تمّ تبنيها

بشكل مقصود من قبل نقاد من أمثال رورتي وفيش) هي بحدّ ذاتها مؤسسة على فكرة مبسّطة مما درج على اعتباره تصريحاً شريفاً في أي سياق للجدل معطى. نفس الأمر ينطبق على جينولوجية فوكو الشكّاعة المستندة على ثنائية المعرفة/ القوة، وافترضه بأنّ جميع دعائم الحقيقة تنحدر في النهاية إلى مستوى من أشكال الخطاب أو التمثيل المتناحرة بحيث لا شيء - لا شيء خارج المصلحة الذاتية الإستراتيجية - يمكن اعتباره سبباً كافياً لاعتبار بعض التصريحات بأنها صادقة (بما أنها مدعّمة بشكل جيد بالدليل)، وبأنّ غيرها يفتقر لضمانة مماثلة على اعتبار أنها ذات طبيعة منحازة، مشوّهة، وملغومة سياسياً. ذلك أنه إذا كانت هذه هي حال الأمور، فإن تشومسكي سيكون عندها يهدر وقته في تجميع حالات موثّقة ومؤرّخة تفضح شتى أنواع الزيف التي تقدّمها وسائل الإعلام، حملات التستر، مؤتمرات الصمت، انتهاك مبدأ الثقة، أساليب إدارة الرأي العام، وما إلى ذلك مما سعت كتاباته جاهدة للكشف عنه وتعريته. من منظور فوكو، هذا الجهد لا يعدو كونه شكل من أشكال مضاعفة "الخطاب"، بحيث يمثل مجرد إضافة لما هو في الأساس قيد الطّرح وعلى نطاق واسع، وأهميته الإستراتيجية تنحصر فقط في كونه يساهم بإنتاج بؤر للمقاومة، ولكن هذه الأخيرة لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال أكثر قدرة من غيرها على المضي بنا أبعد باتجاه الحقيقة وفي أية قضية معطاة.

الاقتصاد السياسي للحقيقة

يدو لي أنّ سعة الإدراك العالية التي تتحلّى بها طروحات تشومسكي يجب أن تكون واضحة لأي قارئ يبقى عقله مفتوحاً أمام الإكتناه المستند على أسس عقلانية. ثمة حقائق واقعية (وأنواع لازيف مناقضة للحقيقة) لا يمكن اختزالها إلى مجرد اختلاف بين وجهتي نظر متناقضتين، أو لعبتين لغويتين أو خطابين نقيضين، بل هي حقائق تستند على معايير جوهرية ملزمة

تملك المصادقية والحسّ بالمسؤولية. على سبيل المثال، إنّ الدعم الشعبي لحرب الخليج كان نتيجة لحملة واسعة النطاق من التضليل الإعلامي قمعت الكثير من الحقائق - تاريخية، جيوبوليتيكية، وثائقية، واقعية - والتي غابت على حساب جهل عارم لما كان يحدث حقاً بين يوم وآخر، من قصف للمراكز السكنية الآهلة، ومدى "الأضرار الجانبية"، والسعي لتحقيق أهداف الحرب التي تجاوزت شروط الأمم المتحدة المنصوص عنها رسمياً فيما يتعلق بغزو العراق للكويت.

لذلك، وعلى سبيل المثال، إنه افتراض مبني على معرفة بخلفية تاريخية مناسبة أن تزعم بأنّ حملة "الحلفاء" كانت تسعى لضمان الهيمنة الغربية على المنطقة من خلال استمرار نظام حليف (الكويت) والذي يمكن عندئذ الاعتماد عليه في الحفاظ على تدفق منابع النفط ولممارسة دور "ردعي" على الأراضي المجاورة. كما أنها مسألة ذات صبغة وثائقية بأنّ (١) صدام حسين كان قد جاء إلى السلطة واستمرّ فيها لفترة طويلة من الزمن بسبب دعم المخابرات الأمريكية له ودعم قوى أخرى استراتيجية "ذات نفوذ" في المنطقة (و ٢) بأنّ هذا النظام قد تمّ تزويده بالعتاد والسلاح حتى اللحظة الأخيرة (هذا إذا لم نذكر الدعم الديبلوماسي) من قبل قوى غربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، و (٣) بأنّ غزو الكويت ساهمت به - أو أعطته الضوء الأخضر على الأقلّ - مؤشرات بأنّ الولايات المتحدة لن تتدخل طالما أنها سعت نفسها لرفع أسعار النفط عبر ممارسة الضغط على الكويت، و (٤) بأنّ حرب الخليج وقعت أولاً وقبل كلّ شيء كنوع من تصفية الحساب مع حليف سابق أثبت أنه من الصعب جداً السيطرة عليه، و (٥) بأنّ مجريات الحرب تسببت، ليس فقط بإصابات مدنية وعسكرية هائلة، ولكنها تضمنت - وعلى نقيض الأهداف المعلنة لحرب "الحلفاء" - حملة واسعة النطاق من القصف الجوي شنت على مراكز توليد الطاقة الكهربائية، ومراكز الصرف الصحي، وغيرها من القطاعات الحيوية في البنية

التحتية والتي يعني أنّ دمارها سيتسبب بوفيات أكثر ومعاناة أطول من خلال تعطّل خدمات الطوارئ وانتشار الأمراض المعدية، و ٦) بأنّ الهجوم على القوات العراقية المنسحبة (وعلى مدنيين فارّين ورهائن) استمرّ إلى النقطة التي أصبح من خلالها أي حديث تبريري مجرد غطاء على مجزرة جماعية متعمّدة، و ٧) و دائماً ضمن نطاق هذا الدليل الموثّق - بأنّ الحرب كان يمكن تجنبها لو أنّ "الحلفاء" صمدوا أمام ضغط الولايات المتحدة واستمعوا لتلك المصادر المطلعة التي كانت ترى بأنّ العقوبات كانت قد بدأت تفعل فعلها (في أوائل كانون الثاني) وتؤثر على امكانيات العراق العسكرية لخوض الحرب. بالطبع، إنّ كلّ هذه الافتراضات عرضة للجدل والجدل المضادّ، وبعضها (المواد ٣، ٤، و ٧) يتحمّل قدراً كبيراً من إعادة النظر التأويلية. ولكن أن نقارب هذه المباحكات - بطريقة فوكو وليوتار - وكأنّها مجموعة من "الخطابات" المتناقضة، المتنافرة وخارج كل أمل بالوصول إلى حل عادل وحقيقي يعني أن ننتقل من وجهة نظر نسبوية عدمية لاتترك أية فسحة للنقاش الأصيل.

هذا يقودنا إلى النقطة الثانية الإشكالية بين فوكو وتشومسكي، وتحديداً مسألة فيما إذا كان أي شيء قد تبقى من ذلك "الخطاب" الأبستمولوجي الأخلاقي المركزي و الذي تصادفت فترة شيوعه (حسب فوكو) مع ظهور العلوم الإنسانية، لكنه يشهد الآن بداية انهياره الوشيك على يد أتباع مابعد الحداثة. ذلك أنها واحدة من أكثر المبادئ جوهرية لدى كانط ولدى مفكرين (من أمثال هابرماس) ممن مازالوا ملتزمين "بالمشروع الذي لم يتنه للحداثة" بأنّ ثمة علاقة قريبة بين المصالح الناطقة باسم الحقيقة - بما في ذلك طروحات النقد الأيديولوجي - وتلك القيم الأخلاقية التي تستند إلى علاقة حرة ومفتوحة مع "الأفق العام" للنقاش العقلاني المطلع. ثمة مطلبين اثنين هنا، الأول متعلق بشروط احتمال قيام سجل من هذا النوع ضمن مجموعة معطاة من السياقات الفكرية والمؤسسية والإجتماعية - السياسية، و الثاني له

علاقة بالواجب الذي يقع على عاتق أفراد مسؤولين - وخاصة السياسيين، الصحافيين، الأكاديميين، المعلقين "الخبراء"، وآخرين يفرضون تأثيراً على صياغة الآراء - لأن يرسوا الوقائع وفق أفضل ما يملكون من امكانيات وبعد ذلك أن يدلوا بالحقيقة المتعلقة بهذه الوقائع رغم ما يمكن أن يتعرضوا له من ضغوطات الرقابة، التدخل السياسي، أو ما قد تمليه المصلحة الذاتية للمهنة، وما شابه ذلك. إذ، وكما يقول تشومسكي، معظم الخيارات المنحازة في الصحافة تنبثق من الاختيار المسبق لأناس يفكرون وفق الخطّ العام، ومن المفاهيم المفبركة مسبقاً، وتسخير طاقم محكوم بقيود الملكية، التنظيم، السوق، والنفوذ السياسي. غالباً ما تكون الرقابة رقابة ذاتية يمارسها معلقون وصحفيون يعرفون كيف يتكيفون مع وقائع مصدر ومتطلبات الإعلام التنظيمية، ناهيك عن أناس يشغلون مناصب عليا يتم اختيارهم - ممن يمثلون [أو يستبطنون] هذه التابوات - لتطبيق هذه القيود على مراكز القوة في السوق والحكومة.^(٢٨)

بالطبع، يمكن أن يقرأ هذا المقطع بشكل يدعم فرضيات فوكو الكبرى: لم تعد القوة تعمل (إذا عملت على الإطلاق) وفق آلية مباشرة "من الأعلى إلى الأسفل" بحيث أن الذين في السلطة - "الدولة" أو ممثليها في المراكز العليا - يمارسون أشكالاً مختلفة من الخطر القسري على الجماهير أو الأفراد الأقل انضباطاً. وإنما هي مسألة علاقات قوة اختلافية معقدة، كما يذهب فوكو، تمتدّ لتطال كلّ منحي من مناحي حياتنا الاجتماعية والفكرية والسياسية، وتهيمن على كلّ "مراكز - الأنا" (المتناقضة غالباً)، وبالتالي تضمن موافقتنا، ليس عبر اللجوء إلى التهديد بعقوبات جزائية (أو قانونية)، ولكن من خلال اقناعنا بتمثّل [أو استبطان] هذه الأعراف والقيم التي تسود خلال هذه المرحلة أو تلك من النظام الاجتماعي. وفي حالة كهذه، يكون من العقم، حسب فوكو، استحضار النظريات القديمة - من بينها "الميتا - سرديات" الماركسية - التي تنظر حصراً إلى علاقات القوة وفق نمط مزدوج (القامع و

المقموع) بحيث أن طرفي المعادلة غير قابلين للإستبدال، وأن أية مقاومة لا يمكنها الحدوث إلا عبر قلب البنى الإجتماعية القائمة من قبل طبقة عاملة مقموعة أدركت أخيراً، وبمساعدة بعض المثقفين التنويريين، ظروف عبوديتها. بالنسبة لفوكو، فإن أفكاراً كهذه مضللة بكليتها، بما أنها تستند، في واقع الأمر، على الفكرة المغلوطة (البائدة) بأنّ المفكر النقدي "كدرع حماية" هو حصراً منبع الحقائق التي لا يصلها الأفراد الأقل حظوةً ومعرفةً.

ويتضاعف الخطأ بالرجوع المستمر إلى ما يطلق عليه فوكو "الفرضية القمعية"، أي، المفهوم الساذج عن المعرفة/ القوة والذي يوازي بين القوة ومختلف فعاليات النفوذ الأيديولوجي الذي تسيطر عليه الدولة، و أيضاً بين المعرفة وإرادة الحقيقة المحررة - الهاجس التقدمي المحرر - التي تمكنا من خلق قطعة مع الأشكال القائمة للسلطة، الرقابة، والسيطرة.^(٢٩) على العكس، يقول فوكو: إنّ المعرفة هي نفسها مجرد ظاهرة مصاحبة لتلك الإرادة النيتشوية الغامضة للقوة والتي تختصر سيرورتها كلّ مزاعم الحقيقة التي يستند إليها العقل "التنويري"، والتي لا يمكن القبض على طرق عملها - أو مقاومتها - بالرجوع إلى تلك الأفكار القديمة (كانطية أو ماركسية) عن الحقيقة والمعرفة. ناهيك عن أنّ المرء لا يمكن أن يستمرّ باستلهاام الذات - الذات "الماورائية"، المستقلة، العارفة، المريدة، الناقدة في الخطاب الكانطي - وكأنّ هذا الجانب من الأيديولوجية الإنسية استطاع بطريقة ما أن يستمرّ بالرغم من الإنزياح الحاسم باتجاه نظام مختلف من العلاقات الخطائية، نظام يواجه فيه "الإنسان" (حسب ماتنذهب إليه عبارة فوكو الشهيرة) الإنقراض، حيث تتحول صورته إلى رقم مرسوم على الرمل قرب حافة المحيط، وعلى وشك أن تمحى في المدّ القادم.^(٣٠) وهكذا، لم يعد بمقدورنا التفكير بـ "الحقيقة" وفق المعطيات أو المناحي الكانطية المتعددة، أي، بوصفها مسألة ضمانة معرفية دقيقة (إبستمولوجية)، أو إيمان أخلاقي صالح، والنظر إلى النقد الأيديولوجي كعملية من البحث التأملي المنهجي الذي يمكننا من الرؤية من

خلال و ماوراء أنساق التخطيط الأيديولوجي. على النقيض من ذلك، علينا الآن أن ننظر إلى الذات كمحرق تتلاقى فيه أنواع متعددة، متشظية ولا مركزية، من الخطاب، كل منها تحكمه مصالح السعي باتجاه القوة، ولكن بعضها يمكن أن يفرز أعراضاً موضوعية من المقاومة نتيجة غياب التناسق فيما بينها. "لا قوة بدون مقاومة، ولا مقاومة بدون قوة" هي الرسالة الأساسية لعمل فوكو (وهوبز أيضاً) في فروع التاريخ الجزائي، الممارسة الطبية، العلاج السريري، و السياسة الجنسية. علاوة على ذلك، إنها الدرس الذي لا مهرب منه لكل من يحاول أن يتفحص السجل الإشكالي - الآمال العليا مقارنة بالواقع الداكن - لعقيلة "التنوير" خلال قرنين من الوعد التحرري الفاشل. وعندما يواجهنا مشهد كتيب كهذا، يرى فوكو، فإننا لانملك خياراً آخر سوى أن نلحق الفاعل [الأنأ] ("الإزدواجية الماورائية - الأمبريقية" الكانطية) بتاريخ الأفكار البالية وأن تبنى خطاباً جديداً عن "مواقع - الفاعل [الأنأ]" و "المشروطيات اللفظية" و "الممارسات الدالة" وغيرها، نستطيع أن نسجل من خلالها عدم صلاحية كل هذه المزاعم الواهمة الباحثة عن الحقيقة.

كما ذكرت آنفاً، ثمة درجة من التقارب بين مواقف كل من فوكو وتشومسكي حيال هذه القضية. إن تشومسكي لا يعارض فكرة فوكو القائلة بأن أفكارنا عن الحقيقة ليست سوى نتاج "مفاهيم مسبقة تم استبطانها"؛ وبأنه من الممكن للأفراد في الواقع أن يوضعوا ضمن شروط تجعلهم يقبلون حقائق معينة وكأنها "لا تحتاج إلى برهان" وذلك لمجرد تناغمها مع شيفرة للإعتقاد مكرسة، جماعية، ومدروسة؛ وبأن الرقابة لا ينحصر عملها "في الأعلى" بل و من خلال أشكال من الرقابة أو الالتزام الذاتي مما لا يتضمن ممارسة لضغوطات قسرية علنية؛ وبأنه يمكن أن يوجد أفراد "شريفون" ذوي تفكير صحيح" (مثلما يميل تشومسكي إلى وصفهم) ممن ينخرطون رغم كل شيء بتعميم أنواع من الزيف تصب في خدمة "الإقتصاد السياسي للحقيقة"؛

أضف إلى ذلك أنّ مقاومة تضليل أو انتهاكات من هذا النوع يجب أن تكون دائماً وبشكل نسبي معتمدة على "الخطابات" - المصادر المتوفرة للمعلومات - التي يحدث أن تشيع في فترة ما. لكنه يختلف جذرياً مع فوكو عندما يتعلق الأمر بالطرح فوق - النسبوي (النيتشوي) القائل بأنّ الحقيقة ليست سوى نتاج انعكاسي لاختلافات القوة/ المعرفة، وبأنّ الفاعل [الأنا] - الأنا العارف جدلاً - هو أيضاً ليس سوى نقطة التقاطع بين مختلف أنظمة الخطاب الطارئة، المتبدلة، و المتكاثرة، والتي لاتسمح أبدا بالعودة إلى المعايير الناطقة باسم الحقيقة خارج ما هو حالياً "صالح عن طريق الإعتقاد". بالنسبة لتشومسكي، مايزال من المعقول القول أنّ بعض الأفراد ممن هم في مواقع السلطة، النفوذ أو القوة مازالوا يستطيعون الوقوف في وجه ضغوطات الأيدولوجيا الرسمية ويدلوا بالحقيقة كما تسمح به معرفتهم، في حين أنّ ثمة آخرين كثر - سواء عن معرفة أو جهل - ينصاعون لغايات التضليل الإعلامي، الحملات الحكومية، أو ادارة الرأي العام. فأن تنكر وجود هذه الفروقات، كما يفعل بكلّ اصرار حديث فوكو مابعد الأخلاقي عن "مواقع - الموضوع [الأنا]"، "أنواع الخطاب"، "القوة/ المعرفة"، الخ، يعني أن تتفق اتفاقاً كاملاً مع تصريح نيتشة المضاد للأخلاق القائل بأنّ الحقيقة ليست سوى نوع خاص من الكذب (أو تنويع على وهم يخدع ذاته) يحدث أن يشيع و يتوافق مع بعض الأعراف القائمة أو أشكال الإعتقاد الجماعي.

إنّ اعتراضات تشومسكي على هذا التفكير العلمي ليست مجرد مسألة مبدأ تجريدي عالي اللهجة، لكنها تتجلى في كلّ زاوية من عمله على السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، وعلى انتهاكات الدولة، وأثر المؤسسة و الإعلام، وعلى ما يمكن تسميته - دون الحاجة إلى فوكو - سياسة القوة / المعرفة كما تطبق على قضايا التمثيل الإعلامي. المقطع التالي يقدم اشارة موضوعية عن المسافة التي تفصل نقد تشومسكي عن موضحة التفكير البراغماتي مابعد الحداثي، وهي موضحة تستقي إلى حد بعيد من أفكار فوكو

المتشككة حول "سيرورات" الحقيقة، المعرفة، وأنظمة القيم الأخلاقية. سوف أورد مقطعاً مطولاً بما أنّ الطرح هنا محوري ويطال كلّ القضايا التي أثّرت في حوار تشومسكي وفوكو:

في وسائل الإعلام، كما في مؤسسات أخرى كبيرة، فإنّ أولئك الذين لا يتمسّكون بالقيم والمعايير المطلوبة يُنظر إليهم إما كأناص "مؤدجين" و"غير مسؤولين"، وإما كمنحرفين، وبالتالي يسقطون على قارعة الطريق. وبينما يوجد هناك استثناءات قليلة، لكن الخطّ العام مقنع ومتوقع. أولئك الذين يتكيفون، وبشكل شريف ربما، سوف يكونون أحراراً في التعبير عن أنفسهم بقليل من السيطرة الإدارية، و سيكونون قادرين على التأكيد، وهم محقين في ذلك، بأنهم لا يواجهون أية ضغوطات تدفعهم للإلتزام. إنّ وسائل الإعلام في الواقع "حرة" - بالنسبة لأولئك الذين يطبقون المبادئ المطلوبة التي تتّخدم "غاياتهم الاجتماعية". ربما كان هناك لفيّف ممن هم بكل بساطة فاسدون، ويمارسون دور "أولاد المهمّات" لصالح الدولة أو سلطة أخرى، لكن هذا ليس هو العرف السائد. نحن نعلم بحكم التجربة الشخصية أن الكثير من الصحفيين مدرّكين تماماً للطريقة التي يعمل فيها النظام العامّ، ويستفيدون من الثغرات الطارئة التي يقدمها لنقل معلومات جديدة وتقديم تحاليل تتعد في معظم الأحيان عن إجماع النخبة، بحيث يصوغون مواقفهم بطريقة تتلائم والأعراف المطلوبة بشكل عامّ. لكن هذه الدرجة من الرؤية ليست بالتأكيد شائعة. فالعرف هو اعتقاد بأنّ الحرية متوفرة، وهذا صحيح بالنسبة لأولئك الذي تمثّلوا [أو استبطنوا] القيم والمعايير المطلوبة.^(٣١)

ما هو مهمّ هنا - وخلال مجمل كتابات تشومسكي - هو أنّ طرحه يتركّ فسحة للإختلافات (وحتى الظلال والأصداء) المتعلقة بالحكم الأخلاقي - السياسي والتي قلما تترك أثراً على ميزان فوكو، بما أنّ معايير الحقيقة، بالنسبة لهذا الأخير، لا تملك أية مصداقية واقعية بمعزل عن هذه الرابطة أو تلك من مصالحي "القوة / المعرفة". وضمن نفس المنظور أيضاً، لا يوجد تصوّر

لعناصر مسؤولية فردياً - سياسيين، مثقفين، صحفيين، محررين، مستشارين، وغيرهم - ممن يجب أن يُنظر (في معظم الحالات) إلى درجات مقاومتهم أو تواطئهم كمسائل متعلقة بالضمير الأخلاقي، وليس فقط كأعراض للحقيقة كونهم مجندين لصالح هذا "الخطاب" أو ذاك مما هو قيد التداول الآن. بالنسبة لتشومسكي، فإنّ الغاية الكلية من النقد المنشقّ، المضادّ للهيمنة الذي يستهدف الدولة ومصالح وسائل الإعلام هو أولاً محاولة تكريس الحقيقة حيال تلك المسائل إلى الدرجة التي يمكن أن تُعرف من خلالها، وثانياً فضح الأكاذيب وأشكال النفاق وتقنيات التضليل التي استطاعت حتى الآن منع المواطنين من الوصول إلى تصور دقيق (واقعي وأخلاقي) للأمر. وهذا ينطبق قبل كلّ شيء على أولئك الأشخاص الذين يجعل منهم مركزهم المرموق - سلطتهم السياسية، قدرتهم على صوغ الآراء، المكانة الثقافية، و الحرية النسبية بالوصول إلى مصادر وثائقية مناسبة - مسؤولين أخلاقياً إلى درجة قصوى تتجاوز أولئك الذين لا يتمتعون بنفس الإمتيازات.

يوضّح تشومسكي هذه النقطة بكل فصاحة عندما يعترف بمحدود فكرته عن "نموذج الدعاية" (وهو نموذج يقترّب كثيراً، في الظاهر، من طريقة فوكو في التفكير) إذا ما قورن بالتنوع الواقعي في وجهات النظر التي تميّز سجلالات وسائل الإعلام في قضايا متعلقة بما يسمى بـ "المصلحة القومية". في حالات كهذه، يكتب تشومسكي:

فإنّ إنسانية الصحفيين و تماسكهم المهني غالباً ما تقودهم إلى جهات غير مقبولة في المؤسسات الأيديولوجية، ويجب على المرء أن لا يستخفّ بحجم العبء النفسي الناتج عن كبح حقائق ناصعة والحفاظ على المعتقدات المطلوبة من حسن النية (و التي انحرفت جدلاً)، الخطأ الغامض، النوايا الحسنة، البراءة الجريئة، وما إلى ذلك، في وجه براهين طاغية لا تتوافق مع هذه الفرضيات الملزمة قومياً. تجد التوترات الناتجة أحياناً متنفساً محدوداً، ولكنها في معظم الأحيان، تُكتمّ و تُكبح إما بشكل واع أو لاواع،

وبمساعدة أنظمة الاعتقاد التي تسمح بالبحث عن مصالح ضيقة، مهما تكن طبيعة الحقائق.^(٣٢)

مرة أخرى يقوم تشومسكي هنا باستلهم معايير الإرادة الطيبة، التماسك الأخلاقي، والمصدقية الناطقة باسم الحقيقة والتي لا تختزل — كما هو الأمر لدى فوكو — إلى مجرد أوهام عن الخيار الأخلاقي من جانب أفراد يتحدّد نطاق "مواقفهم" (إذا صحّ التعبير) بطبيعة الخطاب الذي يحدث وأن يكون طاعياً في فترة من الفترات. ولكن هذا لا يعني أن تشومسكي ينقص من أهمية الضغوطات التي تمارسها ازدواجية "المعرفة / القوة" المؤسسية، أو بالمدى الذي يستطيع من خلاله أفراد من "ذوي التفكير الصحيح" أن يتجنبوا إدراك حقيقة كونهم متواطئين في حملات التضليل الإعلامي عبر تمثيلهم التام لمختلف أنظمة الاعتقاد السائدة، الأعراف الاجتماعية، مصالح الدولة، وأشكال الرقابة الذاتية "الطوعية"، وما إلى ذلك، والتي تشكّل جوهرياً الشيفرة المهنية أو الأخلاقية لما يسمّى بجمعهم الخاص. حقيقة، إنّ المقاطع المذكورة آنفاً — إضافة إلى كثير غيرها — تحمل براهين كثيرة حول فهم تشومسكي بأنّ الإرادة الصحفية الخبيثة يمكن أن تأخذ أشكالاً متنوعة، تتراوح بين موقف "ولد المهمات" الذي يضمن الإذعان المريب أو الكذب العارف والطوعي، وبين التبنّي اللاواعي لوجهة نظر تتماشى مع معتقدات الإجماع السائدة. لكن هذه تشكّل حالات راديكالية، في رأي تشومسكي، ويجب أن لا نحرفنا عن تلك المنطقة الوسطى الأكثر نموذجية، المنطقة التي تمثل أرضية حقيقة لنشوب الصراعات و"التوترات"، حيث يجد الناس أنفسهم بمواجهة قضية الضمير التي تختم عليهم إما الإدلاء بالحقيقة حسبما تليه عليهم معرفتهم أو السقوط في شرك معيارية رسمية مقبولة تستلزم كبش بعض الحقائق المناسبة. هنا بالضبط يحدّد تشومسكي "العبء النفسي"، والقلق الذي يصيب بعض الأفراد — على مستوى واع أو لاواع — عندما يتختم عليهم الاختيار بين الإعتبارات "الإنسانية" المتشعبة وتماسكهم المهني من

جهة وبين المصلحة الذاتية المرتبطة بالوظيفة.

لا يملك فوكو بكل بساطة أية أبعاد - أو مصادر وصفية ذات أبعاد نفسية، اجتماعية - سياسية أو أخلاقية - تتيح له فرصة التحدث عن تعدديات من مثل الإرادة الطيبة والإرادة الخبيثة. وهذا يتأتى من خطابه الإختراالي العام عن ازدواجية "القوة / المعرفة"، وهو خطاب يحيل قضايا الضمير إلى لعب متبادل بين شتى أنواع الخطاب (جميعها حيادية أخلاقياً) بحيث ترتقي بالأنا [الفاعل] - بؤرة الصراع و الخيار الأخلاقي - إلى مرتبة الوهم الماورائي المحض، سراب الأيديولوجيا البرجوازية الإنسية. بالنسبة لطريقة تشومسكي في التفكير، فإنّ هذه الطروحات تمثّل، جدلاً، هروباً أو ملجأً مناسباً لبعض المثقفين المتخمين ممن تخلّوا عن كلّ الإعتبارات التي تميّز بين الحقيقة والريف، الخطأ والصواب، لكنهم رفعوا هذا النوع من الفشل إلى نقطة عالية تحولت إلى مبدأ أو عقيدة يمكن أن تصنّف تحت أسوأ أنواع الإرادة الصحفية الخبيثة (بمعنى، الأكثرها درايةً ومكرًا). ذلك أنه بناءً على هذا التصوّر - ولنستخدم مفردة أكثر ألفةً - فإنّ البكرة لن تتوقّف، وستستمرّ في الدوران إلى مالا نهاية في نظام لا يملك فيه أحد العقل، المشروعية، أو الأرضية الصحيحة لتشكيك بهذا البند الرسمي أو ذاك من اللاحقائات الإعلامية التي تسيطر عليها أجهزة الدولة.

الأهم من هذا وذاك هو أنّ تشومسكي يرفض فرضية فوكو القائلة بأنّ ازدواجية المعرفة / القوة تعمل دائماً من خلال وضع [الأنا] ضمن عدّة خطابات - أو "مواقع - الفاعل" تكون جاهزة مسبقاً - لاتيّح له أي هامش فعّال للإختيار، وبالتالي لن تكون في موقع يؤهلها إصدار الحكم في مسائل يترتب عليها مسؤوليات أخلاقية، سياسية، أو اجتماعية. فمن جهة، ثمة قطاع من الناس - بعض المثقفين، وندرة من الصحفيين - ممن تتعارض مبادئهم كلياً مع التواطؤ المهني أو الإعلامي، والذين، تبعاً لذلك، (كما هو حال تشومسكي) يجدون أنفسهم منفيين خارج الخطّ العام للجدل

الإجتماعي والسياسي، مجبرين على النشر أو القاء المحاضرات حيثما أتيحت الفرصة لهم، وغالباً ضمن أطر أو سياقات الأقلية أو الخاصة. على الطرف الآخر النقيض، يوجد تلك النماذج الملتزمة نظرياً، المستعدة لأن تسيّر وفق الخطّ الرسمي، والذين لا تُظهر ضمائرهم أية مقاومة، إما لأنهم "تمثلو" المتطلبات المعروفة - وهذا الأكثر شيوعاً - وإما بسبب قلق صريح على موارد رزقهم، احتمالات ترفيتهم، أو غيرها. وثمة أيضاً صحفيون يتمتعون بروح مبدئية، حذرة، أفراد يعرفون (كما يعبر تشومسكي) "كيف يعمل النظام" والذين بالتالي "يستفيدون من أية ثغرة" من أجل "تمرير بعض المعلومات والتحليل التي تنحرف بدرجة معينة عن إجماع النخبة". ولكن في كل حالة من هذه الحالات (وعلى نقيض فوكو) ثمة سؤال يتعلّق بالحرّك، أو بالأفراد الذين تتسم علاقتهم بـ "الخطاب" السائد - سواء أكانت علاقة مقاومة أو تواطؤ - بقدر معين من المصلحة، النية أو الباعث المشروط انسانياً. إذن، وكما يقول تشومسكي:

ثمة ممثلون مهمون يقدمون اقتراحات ايجابية تساهم في تعريف وصياغة الأخبار وجعل وسائل الإعلام تسيّر على الطريق الصحيح. إنه "نظام سوق موجّه" هذا الذي نصفه هنا، وهذا التوجيه تقدمه الحكومة، رؤساء الشركات، مالكو وسائل الإعلام ومنتجيه، وكلّ الأفراد والمجموعات العاملة ممن يسمح لهم تقديم اقتراحات بناءة. إن عدد هؤلاء المقترحين صغير بحيث لا يتسنى لهم العمل بشكل جماعي كما يفعل الباعة في الأسواق بعيداً عن منافسيهم. في معظم الحالات، فإنّ رؤساء وسائل الإعلام الذين يقومون بنفس الأفعال لأنهم يرون العالم من خلال نفس العدسات هم خاضعون لنفس الضغوطات والخوافز، لذا يحوكون القصص أو يلزمون الصمت بشكل جماعي، وبطريقة المشي خلف خطى المرشد.^(٣٣)

من وجهة نظر فوكوية، يمكن أن يبدو هذا وكأنه مثال آخر عن عادات التفكير الإرتكاسية (الليبرالية - الإنسانية) لدى تشومسكي. ولكن

يمكن لتشومسكي أن يردّ بكل ثقة بالإشارة إلى نتائج معتقد فوكو إذا ما تمّ تبنيه - أو تمّ "تمثله" كنظام اعتقاد ناشط - من قبل أولئك الأفراد (صحفيين، أكاديميين، محليي وسائل الإعلام، الخ) الذين يمارسون في الواقع تأثيراً كبيراً على مجرى الحوار الاجتماعي و السياسي. إذ، وكما يرى فوكو، سوف يجد هؤلاء الأفراد أنفسهم خاضعين لنوع من التعويض الرغبوي الواهم - تصور فانتازي لإرادة القوة لديهم - إذا حسبوا أنفسهم قادرين على الكشف عن أية حقائق تتعارض مع الرأي الرسمي السائد، أو باتخاذ مواقف مبدئية وإعنية ضد أنواع الزيف التي تسوقها أقتية التضليل الإعلامي. في أحسن الأحوال، إنّ هؤلاء الأفراد سيحتلون مكاناً يقع على الطرف "الرايديكالي" من نهاية سلّم من مواقع الفاعل [الأنا] المحددة بشكل مسبق حيث أنّ الأدوار المتنوعة تكون قد رسمت لتوها، وتكون أية مقاومة فعالة هي نتيجة لصراع المصالح - أو اختلافات المعرفة/ القوة - والتي تعمل بكليتها خارج إرادة الفرد العارف ونطاق ادراكه.

في حالة كهذه، لا يبقى أمام المثقف "النقدي" من خيار سوى أن يتخذ موقفاً وسطاً (انتهازياً - تكتيكياً) من بين كلّ الخيارات التي يعرض لها تشومسكي، ويخلد راضياً بانتظار استغلال تلك "الثغرات" القليلة - بور أو شرائح عمياء في صلب الخطاب الرسمي - التي تظهر بين الفينة والأخرى. و حتى هنا، فإنّ هذا المثقف سيعيش وهماً حقيقياً فيما إذا قرأ هو أنّ تلك المقاومة ناتجة عن فعل من الخيار المبدئي، وعن قرار اتخذه هو على عاتقه - بعدما قارن الأدلة - كيلا يسمح للنسخة الرسمية من الأحداث بتكريس نفسها دونما تمحيص أو مراجعة. ومهما يكن وقع هذه المقاومة كبيراً على المستوى البراغماتي أو السيكلولوجي الصرف - كهاجس مشجّع بين أوساط الصحفيين الميدانيين، المنشقين السياسيين، المثقفين الملتزمين، الخ - فإنّ هذا المعتقد يظلّ بمثابة نمط آخر من التفكير "التنويري" البائد، ومبدأ من السهل اهماله ما إن نسلّح أنفسنا بمشروع فوكو البديل حول التدخل

الخطابي - الإستراتيجي.

تغيير المسار: الواقع مستعداً

ماذا ستكون عليه النتيجة إذا نحن طبقنا طروحات فوكو على حرب الخليج، وعلى تمثيل وسائل الإعلام لها، والردود التي أظهرها مختلف المعلقين (سواء المناهضين منهم أو المناصرين)؟ من المؤكد أن التغطية الإعلامية والتلفزيونية قدمت دلائل كثيرة تدعم فرضية فوكو الرئيسية، وتحديدًا "الخطاب" المهيمن الذي سرعان ما انبثق وفرض قيمه ومعتقداته وافتراضاته المعيارية ليس "من الأعلى" فحسب وغير آليات قسرية من الرقابة المكشوفة، بل ومن خلال تمثيل واستبطان هذه القيم من قبل الغالبية العظمى من الصحفيين، المحررين، والمحللين "الخبراء". ولكن هذا لا يعني القول بأنّ الإجماع كان مطلقاً، وأنّ المرء لا يمكن أن يصادف على الأقل - من خلال قراءة الجرائد الموثوقة أو مشاهدة بعض برامج الحوارات التلفزيونية المتأخرة ليلاً - لفيفاً من الناس مستعدين لمواجهة الخط الرسمي وتقديم أسبابهم (تاريخية، واقعية، وثائقية، وأسباب سياسية - أخلاقية) لرفض الطروحات التسويغية التي وضعتها الولايات المتحدة وزبائنها في قوات "التحالف". ولكن هذه الحوارات قلما تجد طريقها إلى برامج التغطية التلفزيونية الرئيسية أو تصدر صفحات المجلات الجماهيرية (تابلويد) ذات الإنشار الواسع حيث يختارها (كما دائماً) مراقبو "الرأي العام" لتكون مركز انتباههم.

وهذا ليس مدهشاً بحدّ ذاته بما أنه يوجد، كما يعلق تشومسكي، عوامل متعددة تتضافر لتغيير التوازن لصالح الرأي الرسمي (الذي تديره الدولة). أحد هذه العوامل هو "الوطنية البدئية"، أو "الرغبة العارمة بالتفكير حسناً بأنفسنا، مؤسساتنا، وبقادتنا." وكنتيجة لهذه الرغبة :

نجد أنفسنا جوهرياً شرفاء وصادقين في حياتنا الشخصية، وبالتالي نتوهم أنه يجب على مؤسساتنا أن تعمل وفقاً لهذه النوايا الحسنة، وهذا بحدّ ذاته

طرح مقنع بالرغم من كونه تكهنًا لامنطقيًا مكشوفًا. إنَّ فرضية "الوطنية" كانت قد دُعِمت من خلال الاعتقاد بأننا "نحن الجماهير" نحكم، وهو مبدأ مركزي لنظام التجنيد العقائدي منذ الطفولة الأولى، وذلك كما يظهر بسرعة من خلال تحليل النظامين: السياسي و الاجتماعي. يوجد دائماً مكتسبات وامتيازات حقيقية في الإلتزام والسير وفق الخط العام. إذا اختار أحدنا أن ينتقد القذافي، أو حركة الساندينستا، أو منظمة التحرير الفلسطينية، أو الإتحاد السوفياتي، فإنه لا يحتاج إلى أي دليل موثوق. نفس الأمر ينطبق على من يحاول تكرار بعض المعتقدات التقليدية حول طبيعة مجتمعنا.... ولكن التحليل النقدي يحتاج إلى معايير أعلى و أعمق بكثير؛ والواقع أن المعايير غالباً ما يتم فرضها بشكل لا نجده حتى في العلوم الطبيعية. يجب على المرء أن يعمل بجِدٍّ، وأن يقدم دلائل صادقة و يقيم طروحات جدية ويعرض وثائق شاملة - وكلّ المهات الأخرى تظلّ غير ضرورية وعاطلة طالما ظلّ المرء حبيساً داخل الإطار الجاهز للإجماع العقائدي.^(٣٤)

باختصار، من المتوقع دائماً أن يقوم معظم المعلقين (خاصة أولئك العاملين في وسائل الإعلام الرئيسية والجماهيرية) بمباركة خطط الحكومة، أو، في أحسن الحالات، حصر نقدهم في الأمور التكتيكية، والأهداف المحلية قصيرة المدى، الخ، عوضاً عن تقديم تحليلات في العمق، سياسية واجتماعية، تتعارض بشكل كلي مع تيار الاعتقاد الأرثوذكسي السائد. ودوافعهم في هذا، كما يرى تشومسكي، متشعبة تتراوح بين المصلحة الذاتية الماكرة وبين أنواع شتى (واعية أو لاواعية) من التواطؤ، تطال الفكرة "الوديعية" - إذا لم نقل الساذجة حقاً - القائلة بأن الديمقراطية، حسب الطراز الأمريكي، يجب أن تؤخذ على علائها كأفضل ضمان يحفظ الحرية والحقيقة.

مرة أخرى، يمكن أن يجادل المرء بأنّ هذا يجعل تشومسكي في موقع التوافق العريض مع فوكو، خاصة فيما يتعلق بالطبيعة الإنزياحية لإزدواجية القوة / المعرفة، وتوريط الأفراد داخل "الخطابات" التي تقرر برنامج الجدل

والحوار العام، والإستحالة المطلقة في اتخاذ موقف - مبدئي، ناطق باسم الحقيقة - يمكن أن يفصح (و بالتالي يكذب) طريقة عمل هذه الآليات نفسها. ولكن يجب أن يكون جلياً من خلال قرائتنا للمقطع المذكور أعلاه بأن تشومسكي يرفض منطق هذا الطرح ويقدم "نموذجاً دعائياً" بديلاً يتجنب تلك الإستنتاجات الإختزالية، العدمية، المتشائمة عبر تأكيد على دور المحرك الإنساني في قضايا الضمير الأخلاقي و السياسي. وعلى نقيض فوكو، إنه يلحق أهمية حقيقية بالقيم و المبادئ والصور الإنتقائية للذات التي يعتقد معظم المواطنين (وما في ذلك حكوماتهم) الذين يعيشون في ظلّ ديموقراطية ليبرالية بأنها توجّههم. بمعنى آخر، إنه يرفض خيار فوكو في النظر إلى هذه القيم كمجموعة من الخدع أو المسوغات التي تنصبّ في خدمة إرادة كاسحة لتحقيق القوة، وهي تعمل دون تمييز عبر كافة أشكال الأنظمة الإجتماعية أو "الإقتصاديات السياسية للحقيقة"، والتي نادراً ما تترك فسحة للتمييز المنطقي بين الأنظمة الديمقراطية - وبين الأنظمة الأخرى (مثال، الأنظمة التوتاليتارية). بالنسبة لتشومسكي، هذه الإختلافات ليست فقط موجودة بل و تحتاج إلى تيقظ نقدي يمنع مصالح القوة من التماهي في هيمنتها إلى النقطة التي تسمح بها لتشكك من أمثال فوكو بتعميم و تسويغ فرضياته الهوبسية [Hobbesian].

إذن، لقد أورد تشومسكي، بقصد التهكم، قرار القاضي الأمريكي المتعلق بقضية (أوراق البنتاغون)، الذي حكم بأن نشر هذه الأوراق خدم حقاً المصلحة القومية، وبأنه لم يهدد بأي حال "أمن الدولة"، وبأن "صحافة" مشاكسة، صحافة عنيدة، وصحافة طاغية ستظلّ تؤرّق أولئك الذين في السلطة من أجل أن تحافظ على قيم أعلى من حرية التعبير وحق الجماهير بالمعرفة.^(٣٥) بالتأكيد إن الإستشهاد [بالقرار] سلاح ذو حدين. بما أن مزاعمه تظهر في ضوء تهكمي عندما تقارن بحقيقة وجود اللاحرية في وسائل الإعلام، ووجود التواطؤ، المصلحة الذاتية، الإنحياز المستمر، الخ، والتي

يقدمها تشومسكي بتفصيلات غنية. ولكن المفارقة تكمن، في لغة السجّال الدائر بين رورتي وفيش، في أنّ وجهه الجدل بكلّيتها ستجّه إلى تلك النقطة التي تصبح فيه أية فكرة عن النزاهة أو الحقيقة الصحفية جزءاً من وهم ساذج يمثل استمرارية لعقليّة "التنوير" القديمة. إذ، وكما يقرأ ذلك تشومسكي، "هذه الإعلانات الرّثانة تعبّر عن طموحات مشروعة، بل إنها بالتأكيد تعبّر عن الصورة الذاتية لوسائل الإعلام الأمريكية." (٣٦) ما يحتاج إلى فضح هنا هو تلك المسافة بين الصورة والواقع، وليس - كما يبدو من تحليلات فوكو، ومن وجهات نظر مفكري ما بعد الحداثة من أمثال بودريار - غياب ذلك "الواقع" الحيّ الذي نقيس عليه الصورة.

وحقيقة أنّ هذه المسافة تصبح مرئية مؤقتاً حتى في ظروف الرقابة - التي تشبه الستار - فإنّ هذه رسالة مطمئنة تنبثق من هذه البانوراما الداكنة لحرب الخليج وصورها في وسائل الإعلام. وقد لفتّ الإنتباه لتوي إلى أمثلة كثيرة، من بينها لحظات الإنشقاق الواضحة بين الحديث الرسمي عن "القصف الدقيق" و"الدقة المركّزة" و"الأضرار الجانبية الخفيفة"، الخ، من جهة، وبين الدلائل الوثائقية التلفزيونية عن التدمير الشامل والإصابات الكثيرة في صفوف المدنيين، من جهة ثانية. إن الدليل العيني أو شاهد العيان هو بالطبع أقوى البراهين التي تفضح زيف الدعاية، حتى وإن أتى الدليل - كما في هذه الحالة - عبر أفتنية وسائل الإعلام حيث أنّ التغطية المكثّفة تخلق مستوى عال من الإشباع الحسي والمعرفي لدرجة أنها تشوش إحساسنا بالفرق الخطير بين الصورة والواقع. بمعنى آخر، ثمة إحساس بأنّ بعض المعلقين من أمثال بودريار محق بأنّ يدّعي أنّ هذه الحرب كانت من النوع المختلف، حرب رافقها حشد هائل من مصادر الإعلام (بما في ذلك - ومرتبطة بها - الأسلحة التكنولوجية) لدرجة أنها، أي الحرب، امتلكت بعداً "ما فوق - واقعي" لم يسبق له مثيل في تاريخ الحرب الحديثة. ولكنها مسألة أخرى مختلفة أن تدفع بهذا الطرح إلى استنتاجات بودريار اليائسة، وهو أنّ قضايا الريف

والحقيقة لم تعد لها أهمية تذكر، بما أنّ كلّ المعنيين في الأمر - بمن فيهم مشاهدي التلفزيون، الصحفيين، أعضاء إدارة الحرب، الإستراتيجيين العسكريين، المقاتلين في الخطوط الأمامية، الخ - يعتمدون بدرجات مماثلة على شبكة اتصالات تقوم بفرض و صياغة تصوراتهم عن الأحداث عند كلّ مرحلة، و هي بالتالي تحجب أية امكانية للوصول إلى "الحقائق" بمعزل عن مختلف تجلياتها الإعلامية أو الإلكترونية. وهذا يؤدّي إلى الخلط بين السؤال الإنطولوجي (ماذا حدث؟) و بين السؤال الإستمولوجي (ماهي الصعوبات التي تواجهنا باتجاه معرفة ماكان قد حدث؟) هذا الخلط شائع في أوساط أولئك المفكرين، من أمثال بودريار، الذين ينقضون على أيّ مسوِّغ يبرّر نهاية "مرحلة" الخطاب التنويري، الباحث عن الحقيقة.

ربما لاشيء هنا يقترب من تجربة الجنود في الحرب العالمية الأولى الذين كانوا يشاهدون فظائع الإندحارات الكارثية كمسألة حقيقة قاسية لا تحتاج إلى برهان، ومن ثمّ يقرؤون التقارير في الصحافة البريطانية - سُخّرت جميعها لصالح جهود الدعاية - التي كانت تزيّف أرقام الإصابات، وتتعامل مع الصراع كفضية حضارية، و تردّد صدى التبجح المعنوي النمطي بأنّ النصر قاب قوسين أو أدنى. والحقّ، أنّ المدهش في معظم ما أتانا على شكل ذكريات (صحفية أو قتالية) "واقعية" عن حرب الخليج هو شعور غريب بأنه ما من أحد قد عايش هذه الأحداث إطلاقاً، بل كأنما شوهدت من مسافة بعيدة بحيث قلّما يدخل "الواقع" في صدام مع السيل الجارف للصور، وسيناريوهات ألعاب الحرب، وتمرّين الصحافة الخليفة، وما إلى ذلك. وأيضاً، ثمة حقيقة أخرى - قليلاً ما تُذكر - وهي أنّ الخسائر العراقية، المدنية والعسكرية، يمكن أن لا تُعرف أبداً بدقة، نظراً للطاقة التدميرية للأسلحة المستخدمة وقدرتها على المحو التقريبي لأيّ دليل. في ضوء كلّ هذا، سيكون من السخف التظاهر بأنّ حرب الخليج لا تطرح معضلات خاصّة لأيّ شخص يسعى لتغطية الأحداث بأمانة، أو لتحليل التغطية الإعلامية ومدى

مصادقيتها، واقترباها من أفضل وأكثر مصادر المعلومات موثوقة، أو موقعها النقدي عندما تتعامل مع مصادر مشكوك بها (حكومية أو عسكرية). ولكن ما يزال هناك اختلاف كبير بين التسليم بأن الحقيقة في مسائل كهذه صعب تبيانها، والتوصية - كما يفعل بودريار - بأن نتخلى عن المحاولة تماماً حيال ذلك بما أنّ الحرب دخلت الآن مرحلة "الواقع - مافوق الواقعي" المابعد حدثي حيث لم تعد معايير من هذا النوع تجدي نفعاً.

هذه القضايا عولجت بشكل واضح في مقالة كتبها ديك هيدج في بداية المرحلة الأولى من حرب الخليج ونشرت في مجلة (*Marxism Today*). إنها مقالة مهمة لسبيين رئيسين، الأول لأنها كتبت من قبل مثقف يساري معروف بميوله "مابعد الحدثية"، والثاني لأنها نشرت في مجلة كان هدفها تجديد الفكر الماركسي في الردّ تحديداً على تحديات من هذا النوع. إنها أيضاً مقالة نموذجية - يمكن أن أضيف - لطبيعة القضايا التي يمكن أن يواجهها أي ناقد متعاطف بشكل عريض مع أفكار مابعد الحدثية، لكنه يواجه بسلسلة من الأحداث تخلخل تلك الأفكار السطحية وتستلزم شيئاً آخر يجب أن يُضاف إلى الرصانة الأخلاقية والثقافية. يبدأ هيدج بهذه التأمّلات، موضعاً مقالته مباشرة في معسكر بودريار. "نحن متورطون"، يكتب هيدج:

في أكثر الحروب توسّطاً في التاريخ ولكننا الآن ندخل أيضاً في علاقة بديلة مع خطط التماس أو المواجهة بسبب التغطية الصحفية المكثفة التي فشلت بتحقيق الفهم، هذا إذا لم نقل الحقيقة. إنّ ساحة الحرب اليوم الكترونية. تخاض الحروب، كما دائماً، فوق أراضٍ حقيقية وآفاق حقيقة من النفوذ. ولكن الصراعات بين "اللاعبين الرئيسيين" تمتدّ أيضاً فوق "فضاء متخيّل" حيث تلعب السيناريوهات الافتراضية، التي "يُنظر" إليها كتمثيلات حاسوبية، استناداً إلى معلومات تقوم بتقديمها الأقمار الصناعية. إضافةً إلى ذلك، فإنّ أهمّ اللقطات الممتّحة عن عمليات الحرب يُعاد بثّها في الأخبار المسائية عبر شاشات فيديو خضراء مرعبة التقطت من قبل هواة المناظر الليلية

للقصف الجوي. في هذا الفضاء / الشاشة يمكن لأي شيء أن يحدث، ولكن
ثمة القليل مما يمكن التحقق منه. (٣٧)

من الصعب نكران حقيقة أن كلّ هذا هو جزء من تعليق تشخيصي،
بمعنى، أنه يصف بدقة تجربة العديد من المتفرجين عندما يواجهون سيلاً من
التضليل الإعلامي إلى درجة يصعب معها فصل عناصر الحقيقة عن الكم
الهائل من أشباه الحقائق المزيفة أو التصوير الدعائي السّافر. ولكن، وكما
يشير هيدج نفسه، "فإنّ مجردّ تجميع المعلومات لا يمثل بحمد ذاته مكسباً
أوتوماتيكياً إلّا إذا ترافقت بتحليل نوعي وتفاصيل سياقية." بالطبع، يمكن أن
يقال بأنّ كلّاً من كلمتي "نوعية" و"سياق" هي قيم خاصّة بمفهوم الخطاب،
تعرّف فقط من خلال لعبها دوراً معيناً في هذا الشكل أو ذاك من التمثيل
الإعلامي. ولكن جملة هيدج الثانية تجعل من الواضح ميله إلى استلهم بعض
المسوغات الجدلية - معايير الثبات، عدم التناقض، والأرضيات العيانية
المناسبة - التي لا يمكن طردها بسهولة باللجوء إلى خطأ مابعد الحدّاة
الحاذق. لذلك: "شاهد، على سبيل المثال، التقديرات المتناقضة بحدّة لفاعلية
الغارات الجوية في الأيام الأولى من الحرب، أو "الأخطاء المصنّفة" التي أدّت
إلى مقتل المئات من المدنيين العراقيين." لا يوجد ميل هنا لتبسيط الاختلاف
أو محوه بين الأحداث كما وقعت وبين الأحداث كما تمّ تصويرها في
"الفضاء المتخيّل" أو الواقع السّحري لوسائل الإعلام.

ليست غايته تسجيل النقاط ضدّ هيدج بلجرّد أنه يبارك موقف بودريار،
ولكن، - على النقيض من ذلك تماماً - لكي أظهر أنه يغادر هذا الموقف
حالماً يتأمّل بقضية تنتمي إلى العالم الحقيقي الذي سرعان مايفضح
سفسطائيات من هذا النوع. في الواقع، ثمة تفاصيل كثيرة في طرحه تناقض
بوضوح المسار مابعد الحدّائي لتلك الفقرة الافتتاحية. ذلك أنّ هيدج يعرف
جيداً أنّ الواقع يستمرّ بفرض نفوذه على محاولاتنا في فهم العالم؛ وأنه مازال
من الممكن التحقق من صحّة الكثير من الافتراضات (وتكذيب أخرى) من

خلال الصحافة الميدانية، البحث التوثيقي، أو الفرز النقدي للدليل؛ وأنه عندما يتعثر القبض على هذا الدليل - عندما يكون عرضة لتأثيرات زيف وسائل الإعلام العامة - فإننا قادرين بالرغم من ذلك على تطبيق معايير بديلة (احتمالية) تصف الحقيقة والزيف. وهكذا، فإن مقالته تذهب لكي تنتقد الحرب و طريقة تغطيتها التلفزيونية والصحفية من خلال مفردات تستلهم معايير وقيم (نقدية وأخلاقية - سياسية) لا تجد مكاناً لها في عالم بودريار وواقعه "ما فوق الواقعي" الحر والمتحرك. وكما يقول هيدج:

إن دور المعلومات في محيط مخترق عالمياً له تبعات خبيثة عندما يضاف إليه الأساليب المتقدمة تكنولوجياً لآلة الحرب التي يتم تجريبها الآن في حرب الخليج. وبوصفنا متفرجي تلفزيون فإننا نوضع في مركز الأحداث حيث يستحيل على أي كائن انساني أن يشهدها، تفرج على المناظر التي تلتقطها العدسات اللاصقة لعين القنبلة أثناء سقوطها إلى اللحظة التي تسبق انفجارها عبر الفراغ الداخلي لجهاز التهوية. لكن الصورة الكبرى تتعرض لتشويه منظم ومستمر بسبب الحسابات السياسية والعسكرية المتعلقة بالإستخدامات الإستراتيجية للمعلومات أو للتضليل الإعلامي. إن مناطق بحالها من "أراضي العدو" كانت قد "اختفت" بسبب الرقابة، والتدمير الشامل بواسطة الرادار لمراكز الإتصالات العراقية.... ومن خلال "شروحات" وكالة الأنباء البريطانية (BBC) للقصص العنقودي للمطارات العراقية، بمساعدة جهاز إيضاح للفيديو تابع لمصنع أسلحة فإن ادعاء التلفزيون بأنه "يظهر الحقائق كما هي" في عام ١٩٩١ يبدو سخيفاً كما بدا سخيفاً من قبل في حرب الفوكلاند.... ذلك أن هذه الحرب المنقولة عبر الشاشات لأول مرة في التاريخ قد وضعت مرآة أمام أعيننا. في هذه المرآة نرى جلياً الضرر البيئي والنفسي والروحي والدمار الإنساني الشامل لهذه الحرب.

من البديهي القول بأن هذ الأحكام كانت ستفتقر لأي زخم حقيقي لو أننا فعلاً دخلنا - كما يقترح بودريار - مرحلة من الحياد المطلق حيال

ادعاءات الحقيقة أو قيم السجل النقدي التنويري. لكن الذي ينبثق بقوة من المقطع المذكور آنفاً هو إيمان هيديج أولاً بأنّ حرب الخليج غير مبرّرة أخلاقياً أو سياسياً، أو اجتماعياً، وثانياً لأنّ التغطية التلفزيونية والإعلامية العامّة كانت إلى حدّ بعيد مسؤولة عن التستر على معلومات كثيرة - أو فرز تصورات مشوّهة عن الأحداث - التي تصبّ في مصلحة دعاية "الحلفاء". إنّ مفردات السخوط الأخلاقي ("خبثيّة" و "سخيفة" و "الضرر الروحي والدمار الإنساني الشامل") تتماشى تماماً مع فهم هيديج الواضح أنّ هذه حرب تضمّنت عبر ممارساتها، ليس فقط تشويه "منظّم" لم يسبق له مثيل، ولكن أيضاً درجة كبيرة من "اللاواقعية" ساهم في خلقها وهم "التصوير الكامل عبر الشاشة" والإفتقار المترتب لتلك المسافة النقدية المطلوبة لأي أدراك دقيق للأحداث.

إلى هذا الحدّ (أي على المستوى التشخيصي المحض) يتقاطع هيديج مع بودريار في تحليل مصادر التشويش والتعامل معها كأعراض تعكس أزمة ما بعد حداثة أوسع. لكنه يختلف عنه في نقطة مفصلية حاسمة وهي: اصراره بأنّ هذه أعراض باثولوجية، ناتجة عن مرض محدد في الجسد السياسي، وليست مجرد اشارات - كما يريدنا بودريار أن نعتقد - لتيار عام باتجاه أشكال جديدة من الشكّ المعرفي والسياسي والأخلاقي يتركنا في عوز كامل لأية مصادر نقدية بديلة. إذا كانت هذه الحرب المصوّرة بكلّيتها على الشاشة قد وضعت حقاً "مرأة أماننا" فإنها ليست نفس المرأة التي يضعها بودريار من أجل أن يقنعنا بأنّ كلّ شيء وهم، وبأنّ النقد من الآن فصاعداً هو مغامرة عقيمة، وبأنّ لاشيء يمكن أن يرتقي إلى مستوى الحوار المشروع ماعدا تلك الأنواع المتعددة من الخطاب، أو البلاغة، أو الصور الذاتية المتقاة التي يصدف أن تكون، أنياً فقط، "صالحة عن طريق الإعتقاد". على النقيض من ذلك، يكتب هيديج: "التحدّي - عاجل الآن أكثر من أي وقت شهدناه خلال الحرب الباردة - هو أن نفكّر بشكل مختلف وأن نتصرّف بشكل مختلف."

هوامش الفصل

١. راجع على سبيل المثال بعض المقالات التي نُشرت في مجلة (*Diacritics*)، المجلد ١٤، رقم ٢، ١٩٨٤، وهو عدد خاصٌ أُفرد لموضوع "النقد النووي". (راجع أيضاً مناقشتي في الفصل الأول).
٢. فرديناند دي سوسير، "درس في اللغويات العامة" (لندن: فونتانا، ١٩٧٤).
٣. رولان بارت "Z S" (لندن: جوناثان كيب، ١٩٧٥)؛ راجع أيضاً كتاب كاترين بيلسي "ممارسة نقدية" (لندن: ميثون، ١٩٨٠) و كتاب كولين ماكب "جيمس جويس وثورة الكلمة" (لندن: ماكميلان، ١٩٧٨).
٤. رولان بارت "أثر الواقع" الواردة في كتاب جرره زفيتان تودوروف بعنوان "النظرية الأدبية الفرنسية اليوم" ومقالة "خطاب التاريخ" الواردة في الكتاب الذي حرره مايكل لين بعنوان "البنوية: القارئ" (لندن: جوناثان كيب، ١٩٧٠). وراجع أيضاً كتابي هيدن وايت "مواضيع الخطاب" (بالتيمور: جون هوبكينز برس، ١٩٧٨) و"محتوى الشكل" (جونز هوبكينز، ١٩٨٨).
٥. انظر على سبيل المثال في الكتاب الذي حرره كل من روبرت كانري وهنري روزيكي بعنوان "كتابة التاريخ: الشكل الأدبي والفهم التاريخي" (ماديسون، ويسك: ويسكونسين برس، ١٩٧٨). راجع أيضاً هوامشي المذكورة في الفصل الأول أعلاه.
٦. توني بينيت، "خارج الأدب"، ص. ٥٥.
٧. نفس المصدر، الصفحات ٥٤ - ٥٥.
٨. نفس المصدر، الصفحات ٥٦ - ٥٧.
٩. فيشر سولومن، "الخطاب والدلالة في العصر النووي".
١٠. نفس المصدر، ص. ٤٦.
١١. راجع مثلاً كتاب هيليس ميلر "أخلاقيات القراءة" (نيويورك: كولومبيا برس، ١٩٨٧)، وكتابه أيضاً "النظرية الآن وعندئذ" (هيميل هيمبستيد: هارفرستر —

ويتشيف، ١٩٩١) الصفحات ٢٩٥ - ٣٩٣.

١٢. ميشيل فوكو، "نظام الأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية" (لندن: نافيسستوك، ١٩٧٠).

١٣. راجع أيضاً مقالة ريتشارد رورتي "مثالية القرن التاسع عشر ونصية القرن العشرين" في كتابه "نتائج البراغمية"، الصفحات ١٣٩-١٥٩.

١٤. ميللر، "أخلاقيات القراءة"، ص. ٢٤.

١٥. نفس المصدر، ص. ٤.

١٦. نفس المصدر، ص. ٤.

١٧. ريتشارد كلين وويليام ورنر، "حادثة نووية و كارثة الطائرة الكورية" المنشورة في (*Diacritics*)، المجلد ١٦، رقم ١، ربيع ١٩٨٦، الصفحات ٢ - ٢١. راجع أيضاً كتاب أوليفر تشب، "طائرة KAL ٠٠٧: القصة المستورة" (ساغ هاربر، نيويورك: ذا برمانت برس، ١٩٨٥)؛ و كتاب ألكسندر دالين "الصندوق الأسود: KAL 007 والقرى العظمى" (بيركلي و لوس أنجلوس: كاليفورنيا برس، ١٩٨٥)؛ ومقالة موري سايل "KAL 007: مؤامرة الصدفة" المنشورة في *New York Review of Books*، ٢٥ نيسان، ١٩٨٥.

١٨. راجع و. ك. كوين في كتابه "الكلمة والشيء" (كمبريدج، ماس: MIT برس، ١٩٦٠) و كتابه "نسبة أنطولوجية ومقالات أخرى" (نيويورك: كولومبيا برس، ١٩٦٩). تظل دراسة رولان بارت في كتابه (*SSZ*) ضمن إطار تطبيقاتها على النظرية الأدبية أكثر الإنجازات توهجاً (والنادرة التكرار) في هذا الحقل الممتع.

١٩. كريغوري كيوي، "طبيعة التخيل" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٩٠)، الصفحات ٤ - ٥.

٢٠. راجع على سبيل المثال كتاب نعم تشومسكي "القوة الأمريكية والموظفين الجدد" (هارموندزورث: بينغوين، ١٩٦٩)؛ و كتابه "في الحرب مع آسيا" (نيويورك: بانثون، ١٩٧٠)؛ و كتاب "لأسباب متعلقة بالدولة" (نيويورك، بانثون، ١٩٧٣)؛ و كتاب "الثلث القاتل: الولايات المتحدة، إسرائيل والفلسطينيون" (بوسطن: ساوث إند برس، ١٩٨٣)؛ و كتاب "في القوة و الإيديولوجيا" (بوسطن، ساوث إند برس، ١٩٨٧)؛ و كتابه "اللغة و السياسة" (مونتريال: بلاك روز بوكس، ١٩٨٨)؛ و كتابه المشترك مع إدوارد هيرمان، "الاقتصاد السياسي لحقوق الإنسان" (بوسطن: ساوث إند برس، ١٩٧٩)؛ و كتاب "قبول مصنع: الاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام"

- (نيويورك: بانثيون بوكس، ١٩٨٨). بخصوص موقفه تجاه حرب الخليج وتبعاتها في ضوء مقولة بوش عن "النظام العالمي الجديد"، انظر في مقالته "الضعيف لن يوث شيئاً" المنشورة في صحيفة الغارديان، ٢٥ آذار ١٩٩١، ص. ١٩.
٢١. تشومسكي، "اللغويات الديكارتية" (نيويورك: هاربر و رو، ١٩٦٦).
٢٢. تشومسكي، "مشاكل المعرفة والحرية" (نيويورك: بنثيون، ١٩٧١)؛ "تأملات في اللغة" (نيويورك: بنثيون، ١٩٧٩)؛ "اللغة ومشاكل المعرفة" (كمبريدج، ماس: MIT برس، ١٩٨٨).
٢٣. راجع بشكل خاص المقالات والمقابلات التي جمعها تشومسكي في كتابه "اللغة والسياسة"؛ راجع أيضاً مقالة جشوا كوهين وجويل روجرز المشتركة بعنوان "المعرفة، الأخلاق والأمل: التفكير الاشتراكي لدى نعوم تشومسكي" المنشورة في مجلة *New Left Review*، العدد ١٨٧، أيار وحزيران، ١٩٩١، الصفحات ٥ - ٢٧.
٢٤. "نعوم تشومسكي وميشيل فوكو: الطبيعة الإنسانية، العدالة مقابل القوة" الواردة في الكتاب الذي حرره فونز إلدرز بعنوان "مياه عاكسة: المهموم الأساسية للجنس البشري" (لندن: سوفينير برس، ١٩٧٤) الصفحات ١٣٣ - ١٩٧.
٢٥. راجع بشكل خاص كتاب ميشيل فوكو "القوة / المعرفة: مقابلات مختارة وكتابات أخرى" (برايتن: هارفرست، ١٩٨٠).
٢٦. تشومسكي، "قبول مصنع"، ص. xi.
٢٧. نفس المصدر، الصفحات xiv - xv.
٢٨. نفس المصدر، ص. ٣٠٠.
٢٩. راجع فوكو، "القوة / المعرفة".
٣٠. فوكو، "نظام الأشياء".
٣١. تشومسكي، "قبول مصنع"، ص. ٣٠٤.
٣٢. نفس المصدر، الصفحات ٣٠٤ - ٣٠٥.
٣٣. نفس المصدر، ص. xii.
٣٤. نفس المصدر، ص. ٣٠٥.
٣٥. نفس المصدر، ص. ٢٩٨.
٣٦. نفس المصدر، ص. ٢٩٨.
٣٧. ديك هيديج، "المنطق القاصف" المنشورة في مجلة *Marxism Today*، آذار ١٩٩١، ص. ٤٦.

العودة ثانيةً إلى "نهاية الأيديولوجيا"

البراغماتية الجديدة و "النظام العالمي الجديد":

من المحزن أن تتأمل التيار الراهن للحوار الفكري "التقدمي" في العلوم الإنسانية عندما ندرك أنّ الكثير مما يُسوّق باسم النظرية الراديكالية هو في الواقع عاجز تماماً عن توليد أية مقاومة ضدّ التوصيف السائد أو المتفق عليه للمعرفة، الحقيقة و الواقع. بالنسبة للبعض - من بينهم رورتي وفيش - يمثل هذا ذروة تستحقّ التأمل، واعترافاً منطقيّاً بالحقيقة الساطعة بأنه يستحيل الخروج من دائرة القيم والأعراف أو عادات الاعتقاد التي تشكّل جوهر "المجتمع التأويلي" الخاصّ بنا، و بالتالي سيكون من المستحسن أن نتمسك بهذه القيم ونتوقف عن المسعى العقيم لإرساء الأرضيات الحوارية التي يمكن، بشكل أو بآخر، أن تهرب من ربكة هذا المأزق.^(١) و كنتيجة، يقود هذا التفكير إلى نقطة تصبح حيالها الآراء النخبوية أو المنشقة ذات قيمة إلى الحدّ الذي تتعامل معها بوصفها خيارات محلية ضمن إطار هذا التجمّع الهامشي أو ذاك، أو ضمن ألعاب اللغة التي تنحصر "حقيقتها" بشكل مطلق في مسألة حضورها البلاغي أو الخطابي فحسب، بحيث أنها لا تستقطب أي مريدين

يتعاملون مع القضية بوصفها انتهاك لدائرة المريدين الجدد - مهما يكن عددهم صغيراً - من خلال التركيز على عادات التفكير الجاهزة مسبقاً لديهم. من هذا المنظور، ("البراغماتي، البرجوازي - الليبرالي، الشمال أطلسي، الجديد"، حسب تعريف رورتي الواسع) فإنه من غير المعقول أن يستطيع المرء الإتيان بأية أسباب - واقعية، تاريخية، أخلاقية، سياسية، أو غيرها من الأسباب المبدئية - من أجل رفض معتقد الإجماع المهيمن فيما يتعلق، على سبيل المثال، بعدد الإصابات العراقية المدنية في حرب الخليج، أو دوافع الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في المنطقة، أو المصالح المضمرة في مفهوم "النظام العالمي الجديد" الذي تصوّره جورج بوش وأتباعه في معسكر التحالف. إن أي فعل مقاومة لن يرقى ليكون سوى خيار معطى مسبقاً من مختلف ألعاب اللغة المطروحة حالياً، وهذا موقف يصل إليه المرء، ليس من خلال ممارسة الفكر النقدي العقلاني، ولكن من خلال قوة التبعية الروتينية لهذا النمط أو ذاك من الإستراتيجيات البلاغية.

ليس من الصعب أن ترى أن هذا الخطّ من الحوار البراغماتي الجديد لا يعدو كونه موقف تسويغي مقنّع للحالة السياسية و الاجتماعية الراهنة. و إذا ما طبّق على حرب الخليج فإنه سيقود إلى الطروحات التالية: (١) إنّ المعارضة [للحرب] كانت بكليتها عديمة الجدوى، بسبب وجود أغلبية ساحقة تساند الحرب ويسبب فاعلية آلية الدعاية التي أتبعها التحالف الأمريكي؛ (٢) يمكن للآراء المنشقة أن تلقي أذنّاً صاغية فقط ضمن نطاق توافقها مع بعض القيم أو المعتقدات الكامنة أو الافتراضات الأيديولوجية "مجتمعة ما" والتي غالباً ما تذهب عكس تيار الإجماع المهيمن؛ (٣) إلى هذا الحدّ المطروح، فإنّ جميع المعارضين يستندون في هذه الحالة إلى خطابهم الخاصّ بهم، بالرغم من أنه خطاب تتأطّر قوته ضمن مجتمع تأويلي ضيق، لكنه مع ذلك يضمّر نفس الآليات الأساسية للقبول الروتيني الجاهز مسبقاً؛ (٤) وهكذا، فإنّ المرء أن ينظر إلى ادعاءاتهم وكأنها على سوية واحدة

مع تلك الأنواع الأخرى من "الخطاب" أو استراتيجيات الحوار المعمول بها والتي تنتجها مختلف الأطراف المتنافسة.

ما يغيب تماماً عن هذه الصورة النسبوية المتطرفة هو أية فكرة توحى بأن ثمة أرضيات للحسم بين الطروحات الخاطئة و الصحيحة، الحقائق واللاحقائق، و معرفة الأسباب الكامنة وراء اتخاذ موقف معين حيال بعض التنويعات البلاغية التي تحاول تبرير هذه الحرب وفقاً للأشكال الرسمية (المدارة حكومياً) من تضليل وسائل الإعلام. باختصار، إن البراغماتية الجديدة - أو بعض نسخها التي تبناها مفكرون من أمثال فيش و رورتي - لاتعني أكثر من ذريعة تصلح لكل الغايات الهادفة إلى تسفيه مطالب الفكر المعارض، والضمير الفكري، والإنشقاق السياسي أو أي معتقد ساذج (عصر التنوير) يواصل خط الأيديولوجيا السياسية كوسيلة لمواجهة معتقدات الإجماع المزيفة. ومهما تكن طبيعة آرائهم الخاصة حول حرب الخليج - وحسبما أعرف لم يغامر أحد حتى الآن برأي معروف - فإن طروحاتهم النظرية أو (أو المضادة للنظرية) ترمي لأن تصوّر معارضيهما إما كحركة هامشية لا فاعلية لها أو كأقلية مسموعة نسبياً والتي يمكن لآرائها أن تسيطر عبر انزياح مستقبلي في مجرى السجال العام "المطلع". وحتى لو حدث هذا، فإن التغيير المذكور سيتم بسبب أسباب طارئة (في الواقع غير مفهومة) بشكل صرف مرتبطة بالانزياح الذي يمكن أن يطرأ على قيم الإجماع، أو المراجعة الدورية للمنظور التاريخي، أو الحاجة البسيطة - كما يضعها رورتي - لأن نخترع "مفردات" جديدة من وقت لآخر من أجل أن نطرد السأم و نترك "الحوار الثقافي للجنس البشري" قائماً. فأن تتخيل بأن الحقيقة يمكن في النهاية أن تفوز من خلال معالجة مفصلة، نقدية، وميدانية للمصادر الأساسية هو أن نكشف عن تعلق ملحاح بالنسق التنويري القديم.

بالطبع ثمة شعور بأن حرب الخليج و الخطاب المحيط بها تمثل بالضبط النقطة التي يطرأها كل من رورتي و فيش. بمعنى، أن الحرب قد أصبحت

لنوها - بدءاً من تموز ١٩٩١ - مصدراً للاستراتيجيات السردية والبلاغية المكتشفة حديثاً بالنسبة لمثلي "النظام العالمي الجديد"، الأمريكي، الذين يرونها فرصة هبطت عليهم من السماء لإعادة كتابة التاريخ، والتسويق لفضائل هذا الموقف التدخلّي العسكري القوي، وبالتالي - وبكلمات بوش التي لا تنسى - "طرد أعراض فيتنام" مرةً واحدة وإلى الأبد. لا شيء أفضل من هذا يمكن أن يشرح فكرة رورتي القائلة بأن كل من الحقيقة والواقع هما حصيلة ما نجعل منهما استناداً إلى السرديات، المصطلحات التفضيلية، أو "المفردات النهائية" التي تسنّ جدول الأعمال للسجّال من فترة إلى أخرى. ما يحيل إليه هذا الطرح هو نسخة ودیعة ظاهرياً (ليبرالية - جمعية) من التشخيص المعتم لرواية جورج أورويل (١٩٨٤-) وتحديداً فكرة أنه بالإمكان دائماً تنقيح التاريخ حسبما تملیه المصالح والأولويات أو أنماط النظرة التنقيحية الإنتقائية التي تتغير لاحالة مع مرور الوقت وبسبب ضغط الحاجات الإجتماعية المعاصرة. لكنها تفشل في لفت النظر إلى الحقيقة الساطعة - حقيقة باتت أكثر سطوعاً مع تلك المباشرة الشرسة لعبارة جورج بوش - بأنّ هذه الحاجات هي في معظم الحالات مسألة سياسة حقيقية مأكرة، مفروضة من الأعلى من قبل فعاليات حكومية، وفريق من المخططين، ومصادر معلوماتية عسكرية، وآليات سيطرة تلفزيونية وصحفية، الخ، و التي غالباً ما تظلّ دون أجوبة لما يعتبره رورتي تبادل أيديولوجي مفتوح للمعتقدات في الثقافة "البرجوازية البراغماتية الليبرالية مابعد الحداثيّة". وحقيقة أنّ التاريخ دائماً يُكتب من موقع المنتصر هو نوع من البديهية التي يمكن أن تجرح على الوجهين، فمن جهة فهي تتحدى التواريخ البديلة التي تحاول أن تكون نزيهة تجاه القضايا المنسية والضحايا المنسيين، بينما تحاول، من جهة أخرى، أن تجلب أخباراً حسنة إلى أولئك - من أمثال صقور السياسة الخارجية الأمريكية - الذين يستطيعون أن يستغلوا الفرص كاملاً من أجل الإحتكار العارف لمعتقدات الإجماع. ويبدو أن كلا الاحتمالين لم

يخطرا ببال رورتي، كونه عقد قرانه مع ديموقراطية ليبرالية لا تحتاج إلى أي شيء آخر سوى أن يستمر "الحوار الثقافي" على قيد الحياة، وأن لا يسمح لمطالب الحقيقة (أو انتقاد الإدعاءات المزيفة للحقيقة) بقطع الطريق على هذا الحوار، وأن لا يفسد أحدهم الحفلة من الآن فصاعداً من خلال إثارة أسئلة إشكالية، و التساؤل مثلاً فيما إذا كانت هذه الصورة الذاتية تنطبق مع طبيعة العالم الحقيقي لممارسات السياسة الخارجية والمحلية للولايات المتحدة الأمريكية. هذه الأسئلة يتم اقصاؤها بدأب وثبات، لأنها تقدم على أقل تقدير تحدياً كبيراً لأي طرح يستند إلى الغياب الكامل للأرضيات أو الأسباب المسوغة.

فمن وجهة نظر رورتي، إن أي ادعاء بتبنى موقفاً ما - كما يفعل تشومسكي - بالاستناد إلى أرضيات أخلاقية وسياسية ناطقة باسم الحقيقة هو أمر مضلل وعقيم معاً، وهو مضلل إلى الحد الذي يفشل فيه بإدراك الطبيعة الجماعية لكل معتقداتنا، بما في ذلك آراء الأقلية أو المنشقين، وهي عقيمة إلى الحد الذي تفشل فيه بتقدير فضائل الثقافة الليبرالية - الجمعية حيث لكل شخص الحق بأن يدلي برأيه، وحيث لا أحد يظل حبيس تلك الأفكار القديمة - المعطلة للحوار - حول الحقيقة، النقد، المسؤولية الأخلاقية، وما إلى ذلك. واحتمال أن ينحرف الإجماع إلى هذا الطرف أو ذاك - أو أن يُشوّه الحوار بواسطة ضغوط ابتزازية من مختلف الأنواع - هي فكرة بالكاد يُسمح لها باعتراض طريق هذا التنويع الأثير مابعد الحدائي على فرضية نهاية الأيديولوجيا في أواخر الخمسينات. ويصعب أيضاً على رورتي أن يتصالح مع فكرة أن طرق إعادة كتابة التاريخ - من مثل خط بوش التتقيحي القويّ حيال فيتنام - يمكن أن توغل إلى تلك النقطة التي تخلق معها إجماعاً ملفقاً على نطاق واسع، اجماع يعطي مجموعات المصالح القوية عنزراً للدفع باتجاه استئناف موقف متين تجاه دعم المصالح العسكرية والإقتصادية والتجارية للولايات المتحدة. ذلك أنه إذا نظر إلى التاريخ من منظور مابعد حدائي

كحقل لاستراتيجيات بلاغية هي دوماً في حالة انزياح - أو كتناج لأنماط سردية مختلفة يحدث أن تهيم من وقت لآخر - فإننا عندئذ سوف نقبل أيضاً بأن "الحقيقة" التاريخية هي شرط أولئك الذين تتيح لهم مراكزهم (فعاليات حكومية، خبراء السياسة، ممثلي البتاعون، أكاديمي مراكز التفكير، وما شابه) ممارسة نفوذهم على مجرى المعتقدات السائدة.

من الواضح أنّ رورتي حريص على تجنب هذا الإستنتاج اليائس. ولكن من الصعب أن تتصور مخرجاً من هذا المأزق العدمي إذا كانت البلاغة في نهاية المطاف هي محكمة الإلتماس، أو إذا كانت مزاعم الحقيقة ليست سوى تنويعات على تقولات لغوية، أو إذا كانت أسئلة المصادقية الحوارية أو الواقعية لا يمكن أن تحسم إلا بالإستناد إلى شروط وضعها خطابٌ جمعيّ قائمٌ. ذلك أنّ الدرس الكبير لحرب الخليج وما نتج عنها هو أنّ مجرد وجود سجلات إعلامية - "محادثة" دُفعت إلى أقصى مدى لها من التركيز والإشباع الصحفي - ليس لوحده ضماناً ضدّ الآليات المشوّهة للرقابة، ضدّ تدخلات الحكومة والمصالح الصناعية والعسكرية القائمة. وفي المحصلة، يوجد سبب ضئيل لمشاركة رورتي رأيّه بأنّ القيم الديمقراطية سوف تهيم بالتأکید إذا نحن استطعنا أن نبقي الحوار قائماً ومستمرّاً وأن نمنع جيش الباحثين عن الحقيقة من محاولة قول الكلمة الفصل في هذا المضمار. إنّ ما يهمله هذا الطرح هو هذه الفكرة البسيطة: إنّ وضع الأمور في نصابها الصحيح فيما يتعلق بالتوثيق التاريخي هو الوسيلة الوحيدة الممكنة لمجابهة مختلف الأوهام والخرافات، وأشكال التأريخ المزيفة، وألعاب الدعاية المختلفة، أو السرديات التنقيحية القوية التي يمكنها، لولا ذلك، أن تتكرّس من قبل المعنيين بالسلطة بحيث تتيح لهم التدخل وإنتاج شكل الحقيقة المقبول اجتماعياً. و حقيقة أن هذه الآليات يمكن أن تستخدم وتُفعل فعلها براجماتياً في إدارة الرأي العام عبر وسائل الإعلام المختلفة، "سجلات" الأمور المستحقة، ودليل المناهج المدرسية، وأشكال أخرى من الإستراتيجيات

القسرية الثاقبة (أو غير الثاقبة) هو درس نتوَّع أن يكون قد تعلَّمه المنظِّرون النقديون خلال العقد الأخير من طغيان الأيديولوجيات اليمينية على الساحة. بالطبع، يمكن القول إنَّ أكثر التيارات فاعليَّة في الردِّ هو ذاك الخطُّ الذي يلعب انطلاقاً من نفس القواعد، والذي يقبل التحدي البراغماتي الجديد، مابعد الحدائي، بحيث يأخذ على عاتقه مهمة تقديم مجموعة من السرديات المضادَّة (يسارية - ليبرالية، ماركسية، نسوية، مابعد - كولونيالية، أو ماشابه) بهدف الإستيلاء على الأرضية الفكرية العالية ووضع الحوار ضمن سياق أكثر مرونة. ولكن هذا الطرح يفشل مرةً أخرى بتصفيّة الحساب مع تلك القوى التي تعارض أية نسخة عن الأحداث - أي نمط قصصي أو بنية حوارية - تعارض جذرياً وجهة النظر الرسمية. بالتأكيد، ليس كافياً بالنسبة لأولئك المعارضين لخطِّ بوش الإحيائي القويّ حيال حرب الخليج (طرد أعراض حرب فيتنام) أن يتقدموا بتوصيف بديل لا يقيّد بأركان الحقيقة التاريخية بل يرضى لنفسه بمنح القصة تحريفاً سردياً، تحريف يناسب أكثر غاياتهم البلاغية أو الأيديولوجية. لأنَّ حركة من هذا النوع سوف تجعلهم عرضةً للإعتراض الواضح بأنَّ توصيفهم ذاك هو مجرد وجهة نظر تستند إلى غاية ذاتية، "خطاب" أو "لغة لغوية" (حسب لغة ليوتار) تعمل وفقاً لمعايير عضوية لا يمكنها أن تسعى لإرساء القاعدة - بل يجب أن لاترسيها - في مدارات تكون فيها الأركان المختلفة (غير المتسقة) للحقيقة في صراع دائم. وهكذا، فإنَّ خطِّ فيش - رورتي البراغماتي الجديد مختلف جداً، سياسياً وثقافياً، عن الموقف النقدي التدخلي الذي تبناه مفكِّرون من أمثال دوي وجيمس.^(٣) وهذا عائد جزئياً إلى الرغبة بالتلاؤم مع مزاج الرِّضوخ غير المقاوم - وبشكل أدقّ تيار "الواقعية الجديدة" - الذي استطاع أن يكسب العديد من الأتباع خلال العقود القليلة الماضية، بدءاً من مناصري فكرة "نهاية الأيديولوجيا" وصولاً إلى تلاميذ ما يُسمَّى بـ "الأوقات الجديدة" وغزلهم الدائم مع خطاب نهاية التاريخ، مابعد الحدائي، ومابعد الماركسي.

ولكن هذا أيضاً متعلّق بالإنعطاف اللغوية (وبشكل أدقّ النصّية *textualist*) التي طالت مناهج مختلفة، وخاصةً الفكرة التي تقول - وهي شائعة لدى رورتي، فيش، فوكو، ليوتار، بودريار وآخرين - أنه لا يوجد بكل بساطة أية إحالة خارج أنساق التمثيل، الخطاب، ألعاب اللغة، البلاغة أو "المفردات النهائية" التي تقرّر ما يجب اعتباره معرفةً أو حقيقةً ضمن سياق تأويلي معيّن. خذ هذا كمسألة بديهية - متجاهلاً الاعتراضات الكثيرة التي تنبثق من أوساط فلسفية أخرى (ليست ما بعد بنوية) - وسوف تترك بأنّ المناهضين لحرب الخليج يضيعون وقتهم إذا توهموا أن باستطاعتهم أن يجدوا أسباباً أو أرضيات مسوّغة في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية تبرّر سلوكها في هذه المغامرة العسكرية أو غيرها من المغامرات. بكلام آخر، ستحمل طروحاتهم وزناً فقط إذا كان الرأي السائد (أو قسم كبير منه) يتماشى معها، وبالتالي فإنّ أية اعتراضات تستند إلى أرضيات واقعية توثيقية أو مبدئية ستكون لتوها مقنعة وبالتأكيد مجرد تحصيل حاصل. وإذا كان هؤلاء المناهضين يريدون أن يقفوا في وجه معتقد الإجماع السائد برّمته فإنّهم عندئذ من حيث المبدأ - وهذا يشمل رورتي وفيش - لن يلقوا أذناً صاغية.

وإذا كانت هذه هي القضية فإنّ المقطع التالي (أعدّه قسم التحرير في دورية *Socialist Review*) يقع في خانة السرد القصصي، وهو خطّ يعتمد في تأثيره بشكل كلي على مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع غاياته السردية الخاصّة (المعادية للحرب). بالطبع، أنا لا أقترح هنا بأنّ هذه المجلة هي مصدر موضوعي وغير منحاز. لكنها تخدم في اظهار كيف أنّ الأحكام التقويمية يمكن أن تنبثق من خلال تطبيق معايير تاريخية، وواقعية - وثائقية. أحتاج لأن أورد هذا المقطع بشكل مطوّل بما أنه يطرح قضايا مفصلية ضمن سياق هام و ضروري من الحوار:

هذه الحرب هي أيضاً معركة حول التاريخ: حول معاني ودروس الماضي، وخاصةً مرحلة الستينات. وحتى قبل بدء الإقتال في الخليج

الفارسي، بدأت تنبثق المقارنات و المشابهات بين هذا الصراع وحرب فيتنام، بحيث أن التأويلات المتناقضة للدلول تلك الحرب ساهمت إلى حد بعيد ببلورة النقاش حول الحرب في العراق.

ماهي "دروس" فيتنام؟ كثيرون.... خرجوا باستنتاج مفاده أن الولايات المتحدة يجب أن تتجنب تورطاً عسكرياً مباشراً في صراعات إقليمية في العالم الثالث. هذا الرأي الواسع الانتشار كان وراء عدم تورط الولايات المتحدة غير النموذجي في الحرب الأهلية الأنغولية في عام ١٩٧٥ أو في ثورة الساندينستا عام ١٩٧٩ في نيكاراغوا. وقد كان شعار "لا فيتنام بعد اليوم" قائماً حتى نهاية الثمانينات، واستخدم بنجاح نسبي لتقوية المعارضة ضد تدخل الولايات المتحدة في أمريكا الجنوبية.

النوع الأول من الردود حيال "أعراض فيتنام" هو شنّ الحرب من خلال عميل أو وسيط: ارسال أسلحة أمريكية، مساعدات وخبراء عسكريين، علانية أو في السرّ، إلى "حكومات صديقة" لمواجهة حركات التمرد أو إلى جيوش العصابات التي تواجه أنظمة يسارية.... النوع الثاني - تُجنّى ثماره الآن في الحرب ضدّ العراق - كان يمثل جهوداً متعاضدة للهجوم على الأعراض بشكل مباشر بواسطة حملة أيديولوجية تحاول إعادة تأويل معنى حرب فيتنام، مترافقة مع نموذج تصعيدي متناوب - بدءاً من غرينادا إلى بناما إلى العراق - للإستخدام المباشر للجيش كوسيلة من وسائل السياسة الخارجية الأمريكية.

واستناداً إلى المدرسة التعديلية في التفكير فإنّ فيتنام تعلّمنا أن لا نتجنّب الصراع العسكري المباشر، بل أنّ الحرب المحدودة خطيرة جداً. لم تكن فيتنام، كما حاول أن يصوّرها العديد من الليبراليين، "مستتقع" سقطنا في براثنه؛ لقد كانت، حسب تعبير رونالد ريغان، "حرب حالت حكومتنا دون الانتصار فيها". انسى أنّ أكثر من نصف مليون جندي أمريكي كان موجوداً في فيتنام وأنّ إصابات مريعة لحقت بكافة الأطراف، وأنسى أنّ

الولايات المتحدة رمت قتابل هناك فاقت بكثير مارماه الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية (رقم قياسي حطّمته عاصفة الصحراء)، وأنّ الولايات المتحدة قامت سرّاً وبشكل غير قانوني بقصف وغزو دول محايدة مجاورة لسنوات عدة..... إنّ "الدرس" التعديلي لفيتنام أثبت أنه واحد من أكثر الخرافات الأيديولوجية الذكية نجاحاً في عهد الريغانية، عاكساً بشكل فعال شعار "لافيتنام بعد اليوم" من كونه شعار مضادّ للعسكريتارية إلى صرخة تستنهض الهمم لإعادة التسلح، والتحضير لمزيد من أنظمة الأسلحة، ولمزيد من الإستراتيجيات الجديدة لشنّ حروب إقليمية.^(٣)

النقطة التي أودّ طرحها هي أنّ هذا المقطع لا يقدّم فقط مجرد سرد مضادّ ومقنع صُمّم لمجابهة الوصف "الرسمي" (المراقب حكومياً) عبر تطبيق إستراتيجيات بلاغية بديلة متناغمة أكثر مع التيار الراهن للرأي اليساري الليبرالي. على النقيض من ذلك: إنه يقدّم سلسلة من الادعاءات المصيرية للحقيقة والتي يمكن أن تثبت مصداقيتها من خلال مقارنتها دائماً بأفضل المصادر المتوفرة من المعلومات الوثائقية - الواقعية، بحيث أن تحليلاتها في حقل الخيار الأخلاقي و الإلتزام السياسي هي مسألة حوار نقدي عقلاني بين أوساط أولئك الراغبين بمساءلة موقف الإجماع السائد. بالطبع، ثمة شعور بأنّ القضية يمكن أن تختزل إلى أنماط سردية متخاصمة، أو إلى صراع تأويلات يتركز فيه الناتج على نوع الخطّ القصصي الذي يحدث أن يفضّله المرء. و لكن هذا لا يعني أنّ هذا التفضيل يستند حصراً إلى أفكار جاهزة أو إجماع سابق بقدر ما يستند إلى ما يمكن اعتباره نمطاً مرغوباً من إعادة البناء السّردي. إنّ ما يشكّل اختلافاً جوهرياً بين هذه النسخة من الأحداث وبين سيناريو ريغان - بوش الإحيائي هو حقيقة أنّ هذا الأخير يكتسب حصراً مصداقيته من تزييفه للوثائق التاريخية ومن التعامل الإنتهازى مع المصادر المتوفرة. إنّ طرحاً كهذا لا يمكنه أن يلقى اذناً صاغية لدى رورتي وفيش. بما أنّهما مقتنعان بأنّ "الحقيقة" في قضايا كهذه هي ببساطة وبإطلاق نتاج معتقد

الإجماع. لكنّ موقفهما ذاته يمكن أن يُفهم تشخيصياً كمجرد علامة من علامات الزمن السائد، عرض انعكاسي للانحراف الطباغي باتجاه بلاغة القبول - موقف من الموافقة الطوعية على القيم و المعتقدات البديهية للثقافة "البرجوازية الليبرالية، مابعد الحداثيّة" - التي يتبنّاها هؤلاء المفكّرون كمسألة بديهية.

يحدّد تيري ايغلتن البؤرة العمياء في طروحات هؤلاء عندما يعلّق بأنّ براغماتيون جدد من أمثال رورتي وفيش يظهرّون توجّساً عميقاً تجاه التصديّ لموضوعة الأيديولوجيا، أو لمناقشة مايمكن أن يمثّل الدوافع المحركة وراء رغبتهم في التخلي عن تلك الأفكار التنويرية أو الماركسية القديمة.⁽⁴⁾ بالطبع يتمتع هؤلاء المفكّرون بمحاضرة واضحة بحيث لن يسقطوا في شرك الردّ النموذجي أو الاعتراض - المثار ضدّ أصحاب الفلسفة النسبوية عبر تاريخ الفكر الفلسفي الغربي - بأنّ نزعة الشكّ لديهم يمكن تطبيقها على كلّ شكل من أشكال ادعاءات الحقيقة ماعدا فكرة أنّ "كلّ الحقائق نسبية" أو أنّ الخطائية، كقضية حقيقة بارزة، "تغلغل في ثنايا كلّ شيء". لذلك فإنّ كل من رورتي وفيش مستعدان للإعتراف بأنّه لا يوجد حضور للحقيقة خارج ماهو حالياً "صالح عن طريق الاعتقاد"، أو خارج المدى الذي تلائم فيه طروحاتهم مع الأشكال القائمة لتفكير الإجماع. لكنهما غمطياً يحجمان عن طرح السؤال الأكثر احراجاً حول المصالح السياسية التي بنجنيها من المزوجة بين فرضية "نهاية الأيديولوجيا" على صعيد المفكرين وبين التأثير الفعّال على ممارسة الحوار في حقول العلوم الإنسانية اليوم. في هذا الصدد يقول ايغلتن:

إنّ أولئك الذين يشدّدون على القضية السفسطائية التي ترى أنّ اللغة برمتها بلاغية هم مستعدون تماماً للإعتراف بأنّ الخطاب الذي يؤطرون من خلاله قضيتهم ليس سوى نوع آخر من قضية طلب الإلتماس الخاصّ، ولكن إذا كان فيش مستعدّ جوهرياً للإعتراف بأنّ نظيراته ذاتها هي نفسها

نوع آخر من البلاغة، فإنّ سيكون أكثر تردداً في الاعتراف بأنها أيضاً شكل آخر من "الأيديولوجيا". ذلك أنه لكي يفعل ذلك لابدّ له أن يتأمل في النهايات السياسية التي تخدم ذاك الطرح في سياق المجتمع الغربي؛ و فيش ليس مستعداً لتوسيع تركيزه النظري ليطلب أسئلة حرجة كتلك. والحق، إنّ رده سيكون الاعتراف بأنه هو ذاته نتاج ذاك المجتمع - وهذا دون أدنى شكّ صحيح - أما أن لا يكون قادراً على تأمل مقرراته الاجتماعية - فهذا لاشكّ أمرٌ مزيف.^(٥)

نفس الأمر ينطبق على بودريار وافتراضاته المابعد حداثة الأثرية التي ترى أنّ الحقيقة والنقد هي مفاهيم بائدة بشكل ميثوس منه، أفكار من النادر أن تستحضر في عالم مأخوذ بكلّيته باللعب الأزلي، لعب الصّور المزيفة. هنا أيضاً يكون السؤال الوحيد الذي لا يقوم بودريار بإثارته هو المتعلق بالبواعث الاجتماعية - الأشكال الخاصّة للمصلحة المؤسّسة - أو النافية - للمعرفة - التي عملت في بلورة هذه النظرة من التخلّي السياسي - الأخلاقي والمعرفي النهائي. و هكذا بات من الممكن، كما يعبر إيغلتن، "ومن منظور الحكمة اليسارية العدمية، الإحتفال بهذه الحالة السكنونية باعتبارها آخر محاولة ذكية لمقاومة المعنى الأيديولوجي - الإنبهار بهذا البياض الروحاني للنظام البورجوازي باعتباره يمثل استراحة جميلة بعيداً عن الحنين الإنساني القديم والمملّ نحو الحقيقة، القيمة و الواقع."^(٦)

يمكن التّذليل بأمثلة أخرى صارخة تدعم فكرة إيغلتن تفوق تلك السهولة التي استطاعت من خلالها التغطية الإعلامية لحرب الخليج أن تنجح، ليس فقط بخلق اجماع الأغلبية التي تساند أهداف الولايات المتحدة، بل وبفرض مناخ يتلاءم بوضوح مع متطّق بوش المتعلق "بالنظام العالمي الجديد" وبرنامج عمله المرافق - الأقلّ رتينا خطايا - حول ضرورة "طرْد أعراض فيتنام". ولا يمكن لأحد راقب الغياب الكامل للحوار العقلاني المطلع أن ينكر أنّ هذه الإستراتيجيات كانت ذات فاعلية عالية كتكتيك خطابي مقنع،

خاصةً عبر تلك الأقتية (التغطية التلفزيونية الرئيسية وأخبار مجلات التابلويد الواسعة الانتشار) حيث يكون "الرأي العام" عرضةً كالعادة لعملية دائرية من إثبات الذات تهدف إلى بلورة ومراقبة وبالتالي فرض طغيان تلك المواقف المقبولة (المساندة للحرب).^(٧) ولكن ما يزال من الممكن قراءة علامات تلك الأوقات كأعراض بائولوجية عصائية تشير، ليس تماماً إلى انزياح جذري و حتمي - كما يريد بودريار - لأشكال المعرفة و الإدراك، بل إلى انتهاكات خاصة ناتجة عن قوة الدولة التدخلية والضغطات المفروضة على مختلف الأقتية المفتوحة (جدلاً) للحوار الديمقراطي.

إنني استحضر هنا بالطبع فرضية يورغن هابرماس حول "حالة الكلام المثالية" وهي فكرة اجرائية (بالمعنى الكانطي) لا يمكن التوصل إليها في ظل الظروف الحالية، لكنها تحمل في طياتها ارهاص الحوار الحقيقي - والتي يمكن للحقيقة من خلالها أن تثبت في نهاية المطاف البحثي.^(٨) إذ إن السير وفقاً لهذا المعيار، يفترض هابرماس، يتيح لنا تقدير مدى التشويهات، المصالح المرسومة، الضغوطات الإبتزازية، آليات الرقابة، غياب التكافؤ في الوصول إلى مصادر المعلومات، وما إلى ذلك، مما يؤسس الاختلاف - الاختلاف النقدي - بين الديمقراطية الليبرالية بوصفها فلكاً للتبادل الجمعي المتور وبين "الديموقراطية الليبرالية" بوصفها شعار يخدم فريق العمل الأيديولوجي هذا أو ذاك. لولا ذلك (يقترح هابرماس) لن تكون ثمة فسحة لاستحضار معايير الحقيقة أو المشروعية الحوارية خارج الشروط - بغض النظر عن كونها مزيفة أو مشوهة - التي يفرضها نظام معطى من معتقدات وقيم الإجماع.

في أبحاثه الأخيرة يعتمد هابرماس ما يمكن اعتباره موقفاً قريباً جداً من رورتي وفيش و غيرهم من ممثلي مايسمى "بالإنعطافة اللغوية". بمعنى آخر، إنه يعكس تأثير الطروحات الأخيرة المضادة للتأسيس إلى حدّ يصف فيه مشروعه كنموذج من "البراغماتية الماورائية"، وهو نمط يتقيد بالتقليد الكانطي في النقد الأيديولوجي، لكنه يفعل ذلك في ظلّ معرفته بأن ركائز

الحقيقة يجب أن تأسس في نظرية أفعال - الكلام (acts - speech) أو العقل التواصل (communicative)، وليس من خلال الإتكاء الإستمولوجي على معايير مسبقة تخص المسؤولية المعرفية. لكنه أيضاً يصّر - وذلك على نقيض رورتي، فيش ورموز الموضة البراغمية مابعد الحداثيّة - على أنّ هذه الركائز لا يمكن اختزالها إلى قضية ماهو حالياً "صالح عن طريق الاعتقاد"، بل يجب أن تكون دائماً موضوعاً للتقييم النقدي المتعلق بمختلف التشريعات، والبؤر العمياء، أو ضغوطات رقابة الفكر الإبتزازية التي تتأمر لكي تحول دون قيام حوار من هذا النوع في ظل الظروف الإجتماعية والسياسية الحالية.

هذا هو مايعنيه هابرماس بالعبارة المتناقضة مع نفسها ظاهرياً "براغمية ماورائية": وهي فلسفة المعرفة و المصالح الإنسانية التي تقرّ، من جهة، بالطبيعة اللغوية أو الخطابية لحوار من هذا النوع، في حين أنها، من جهة ثانية، ترك الباب مفتوحاً أمام مزيد من النقد لمعتقدات الإجماع من موقع الوعي التواصل المتنوّر. هذا لايعني أننا ننكر بأنّ هابرماس قد قطع مسافة ليست بالقليلة بعيداً عن الموقف الذي يتبناه في أعماله الأولى حيث كان منهجه أكثر ارتباطاً بالكناطية في مسائل السير الإستمولوجي والسياسي - الأخلاقي، بحيث أنّ قضايا اللغة أو تضمينات أفعال - الكلام كانت مازال بعيدة عن لعب دور واضح.^(٩) لاشكّ بأنّ هذه النقلة قد حدثت جزئياً من خلال اقتناعه بأنّ مفكرين من أمثال رورتي يحقون إلى درجة معينة فقط، وبأنّ الجهد الهادف لتسوية مايسميه [هابرماس] "بالمشروع غير المكتمل للحداثة" يتطلب مواجهةً عريضة مع مختلف مدارس تحليل الخطاب و الفلسفة اللغوية مابعد فيتنغشتين. ولكن من المهم بالمقابل - بل الأكثر أهمية عندما يواجه المرء بإفراطات فكر مابعد الحداثة - أن نفهم لماذا يستمرّ هابرماس برفض أية نسخة من "الإنعطافة اللغوية" تضع جانباً كلّ أولويات الحقيقة ماعدا تلك التي يباركها تجمع تأويلي معيّن أو مجموعة من معتقدات الإجماع السائدة. إنه يفعل ذلك لسببين اثنين: أولاً، لأنها لا تقدّم أية وسيلة للتمييز بين الأشكال

الزيفة (يتم تشويهها بانتظام) وتلك الحقيقية أو العقلانية المتوّرة التي يفرزها تفكير الإجماع، وثانياً، لأنها لا تقيم وزناً للمصالح - المصالح النقدية أو التحررية - الضرورية للحفاظ على "فلك عام" من التبادل الحوارى المطّلع. ذلك أنه لولا ذلك كنا سننحرف بوضوح وراء ذاك الخطّ الأقلّ مقاومة (خطّ فيش - رورتي) بحيث يربو هذا إلى تبرير قائم لكلّ ما يمرّ باسم ماهو "صالح عن طريق الإعتقاد" بالنسبة لأولئك المعنيين باتخاذ القرار.

يطرح ايغلتن القضية بوضوح بالغ لانجده لدى هابرماس، لذلك سوف استشهد بمقطع طويل نسبياً له لإبراز أهم النقاط المتعلقة بالموضوع. "إنّ حالة الكلام المثالية" يكتب ايغلتن:

هي تلك التي تكون خالية من أية هيمنة بحيث يتوفّر لكلّ المشاركين فرص متكافئة لاختيار و تطبيق أفعال - الكلام. الإقناع ستركز على قوة الطرح الأفضل فقط، وليس على البلاغة، السلطة، الرقابة القسرية أو غير ذلك. هذا النموذج ليس سوى وسيلة ارتباطية أو تخيل ضروري، لكنه بشكل أو بآخر متضمن في تعاملاتنا اللغوية اليومية، غير المتحددة.... إنّ أكثر أفعالنا الكلامية طغياناً تكشف، رغماً عنها، الملامح الهشة للعقلانية التواصلية: في محاولة قول شيء ما يفترض المتحدث ضمناً أنّ مايقوله صحيح، مفهوم، مخلص، ومناسب للحالة الخطابية.... بكلام آخر، ثمة نوع من العقلانية "العميقة" تدخل جوهرياً في بنية لغتنا، بغض النظر عما نقوله، وهذا تماماً ما يوفّر لهابرماس قاعدة انطلاق لنقد أفعالنا اللفظية الواقعية. ومن الطرافة أنّ فعل المبادرة اللفظية ذاته يتحول إلى حكم معياري حيال ماتم الإعلان عنه.^(٩)

إذا كان ايغلتن يعتبر هذا الزعم "طريفاً" - بالرغم من موافقته العريضة على موقف هابرماس - فإنّ ذلك عائد بلا شكّ إلى كونه قد تمثّل مايكفي من الحكمة الراهنة مابعد البنيوية بحيث لا يجد أية مشكلة في منح المشروعية لأي طرح مؤسس على قيم معيارية خارج تلك القيم المحفورة داخل هذا

"الخطاب" أو ذاك، "اللعبة اللغوية"، النسق السردى، النظام الدالّ، أو غير ذلك. لكنّ هابرماس يبيّن مغامرته النقدية برمتها على احتمال صحّة هذا الطّرح، خاصّةً معارضته لموقف مابعد الحداثّة القائل بأنّ الحقيقة هي حصيلة ماتلقاه ضمن سياق يملّيه رأي الإجماع السائد. في الواقع، إنها علامة على الإفلاس الفكرى تسم معظم التنظير الحداثى مابعد البنىوى الذى فشل فشلاً ذريعاً بالتصدي لطروحات هابرماس على المستوى الذى تستحقه من حالات فلسفية وإجتماعية وسياسية متعددة.

التشكيك بعصر الأنوار: رورتى، هابرماس، سعيد

يجب على المرء أن لا يقلل من أهمية هذه الأفكار في سياق الحوار الدائر خارج الدائرة الضيقة للنظرية الفكرية "المتقدمة". فهي من جهة تقدّم مؤشراً دقيقاً (و إن كان منغصاً) للانجراف باتجاه الطرق التقليدية في التفكير - أو في عقلنة الحالة الأيديولوجية العامة - السائدة بين أوساط معلّمين يشغلون مناصب هامّة في المشهد الفكرى ممن حظيت آرائهم بشكل متوقّع بتغطية واسعة في وسائل الإعلام البريطانية و الأمريكية. (ربما كانت مقالة فرانسيس فوكوياما الذائعة الصبّيت عن "نهاية التاريخ"، والتي كُتبت بباركة قسم وزارة الخارجية الأمريكية وأعتبرت اسهاماً مفصلياً لفكرة بوش عن "النظام العالمى الجديد" أكثر الأمثلة الراهنة بروزاً عن آلية إعادة انتاج المعلومات السائدة.)^(١١) ومن جهة أخرى، فإنّ هذه الأفكار تعمل بنشاط لتعزيز مناخ من الرضوخ الطوعى من خلال تقديم مجموعة من الطروحات السفسطائية (أو الخدع البلاغية) والتي في ضوئها يرر البراغماتيون الجدد، ومفكرو مابعد الحداثّة، وغيرهم، انسحابهم من قضايا ملحة متعلقة بالعدالة الإجتماعية والأخلاقية. وهكذا، بالنسبة لرورتى، فإنّ الميزة الرئيسية "للبرجوازية الليبرالية مابعد الحداثيّة" هي أنها تسمح للأفراد بصقل الفضائل الخصوصية (التحمّل، العطف، النقاء الأخلاقى، التذوّق الجمالى، الخ) في الوقت الذى يحترمون فيه

الاختلاف المحوري بين الفلكين العام والخاص، بحيث تردع هؤلاء من التورط في قضايا سياسية خارج نطاق اهتماماتهم الخاصة. هذا يفسر عنوان كتابه الأخير (المصادفة، السخرية و التضامن) والذي يناقش فيه رورتي قضية المفهوم المتدني لدور المثقف في القضايا العامة التي تطل مباشرة هذا المزاج الراهن من تفكير الإجماع الليبرالي.^(١٢) تتصدر "السخرية" قائمة رورتي بما أنها ترمز إلى الاستعداد للتعامل مع أفكار وقيم ومواقف الشخص بوصفها مجموعة من المعتقدات الطارئة والمتحركة دوماً، يتم التوصل إليها عبر عملية مفتوحة من "خلق الذات" لا تمنح الحق بانتقاد أو إطلاق الحكم في قضايا ذات تشعبات اجتماعية و سياسية عريضة. "المصادفة" تدل على الاعتراف الصريح بأن هذه المعتقدات تظهر بوصفها نتاج سياق ثقافي معين، أو كردّ على مرحلة طارئة من "حوار البشرية" الجاري، بحيث أنها لا تدعي امتلاكها لأية مصداقية أو حقيقة مطلقة بعينها. أما "التضامن" فإنه أفضل ما يُخدم - حسب رورتي - بتبني النظرة الليبرالية - الجمعية وإبقاء الفصل بين الخاليين الخاصّ والعام، والتسليم (بطريقة براغماتية حسنة) بأنه من العبث انتقاد تفكير الإجماع السائد عندما يقبّل الفرصة الوحيدة الممكنة للتحاور ضمن شروط مناسبة، مقبولة اجتماعياً.

بناءً على ذلك، فإنّ الساخر الليبرالي هو من حذا جذوى رورتي في التخلي عن جميع ادعاءات الحقيقة الواهمة التي كانت يوماً تستخدم للتفريق بين "الفلسفة" (أو "النظرية") وبين نشاطات الفكر الأخرى الأقل أهمية. سيكون من الممكن إقناعه: (١) بأنّ الفلسفة قد تجاوزت غايتها على الأقل كمنهج مختص جداً في البتّ في قضايا الحقيقة، المصادقية الحوارية، الضمانة الأخلاقية، العدالة السياسية، وما إلى ذلك؛ (٢) وبأنّ الأدب المتخيّل هو الآن مصدرنا الرئيسي للتوقّد الفكري، ليس فقط من خلال القصائد والروايات بل ومن خلال أعمال "فلاسفة ما بعد الفلسفة" (من بينهم ديريدا) الذين سعوا لنسف هذا التمييز البائد بين الأجناس؛ (٣) وبأننا مخطئون - نحن الذين

مازلنا أسرى للمعتقدات التنويرية بخصوص "المسؤولية السياسية للمثقفين" -
إذا نحن سعيينا لردم الهوة بين الخاصّ والعامّ؛ ٤) وبما أنّ الطروحات الوحيدة
التي يُحسب لها حساب هي تلك التي تملك قدراً معيناً من زخم الإجماع فإنّ
"التضامن" (وليس النقد) هو أفضل وسيلة - بل الوسيلة الوحيدة - للرفع من
شأن الصالح العامّ. إنّ أية فجوة تنشأ، على سبيل المثال، بين رؤية جورج
بوش لدور أمريكا في "النظام العام الجديد" وبين برهان مؤمرات التدخل
الأمريكي في الخليج وغيره من المناطق ستكون مجرد قضية تلاؤم حساسة من
قبل أولئك الأفراد الضليعين الذين تعلموا أن لا يخلطوا بين قضايا الضمير
الأخلاقي وبين مسائل المشروعية في الإطار السياسي - العامّ. وهكذا، ففي
مجتمع رورتي المثالي، كما يشير ايغلتن، "سيحوّل المثقفون إلى ساخرين
بمارسون موقفاً ارتكاسياً متعجرفاً حيال معتقداتهم، في حين أنّ عامة الناس،
من قد تمثّل السخرية الذاتية سلاحاً كاذباً بالنسبة لهم، سيظلّون يخيّون العلم
ويأخذون الحياة على محمل الجدّ." (١٣)

يبدو لي أنّ هذا تعليق موضوعي على نتائج موقف رورتي عندما يُطبّق
على حرب الخليج وعلى تغطيتها في وسائل الإعلام العامة، وعلى موقف
العديد من المثقفين الذين كشفوا كذب دعاية "الحلفاء" لكنهم فشلوا باتخاذ
موقف يستند إلى أرضيات أخلاقية أو مبدئية. لكن ثمة باعث آخر أكثر
مصدقيةً للتنبّص من تطبيق معايير النقد "التنويري" على حالة بدت وكأنها
تتحدّى آخر ادعاءات الحقيقة، وآخر قيمة أو مبدأ للخطاب الإثنو - مركزي
الغربي. يعلّق كيفن روينز على هذه القضية في مقالة نشرها في مجلة
(Marxism Today) والتي اتخذت منطلقاً لها اتهام ادوارد سعيد القوي للطريقة
التي عملت فيها التصورات الأوروبية والأمريكية "للشرق" على اختراع صورة
قابلية أو نمطية (stereotyped) "للذهنية" العربية - بوصفها لاعتقلاية، طاغية،
جامدة، مزاجية بشكل صارخ، الخ - تكون نقيضاً لنماذجهم المتفوقة عن
العقل "الكوني" الواصل من نفسه. هذا التشخيص الذي يدين أولئك الذين

يقعون خارج التقليد الغربي التنويري بوصفهم أقلّ عقلانيةً وبالتالى أدنى مستوى (*inferior*) هو نقد مشروع لذلك التقليد في شكله الإمبريالي أو الإثنو - مركزي. لقد تواطأ أكاديميون وديبلوماسيون واستراتيجيون و"خبراء" عسكريون من كلّ النماذج عبر العصور في انتاج هذا الخطاب المهيم والذي يمكن بعدئذ استخدامه - في حالات من مثل حرب الخليج - لتوليد حملة دعائية مركّزة ذات طابع عنصري مشوب بهيستريا مضادة للعرب. اذن، وبكلام روينتز:

ففي سعيه لتطويق العالم تعلّم الغرب كيف يحدّد فرادته تجاه الآخر وتجاه "اللا أروبي". وإذا كان الواقع السياسي في جوهره واقع صراعات وخصومات دائمة، فإنّ تصوّر شرق متخيّل قد ساهم بإضفاء عنصر الوحدة والتماسك على فكرة الغرب. هذا الشرق، علاوةً على ذلك، يمثّل مرآة ترى أوروبا (وتالياً أمريكا) تفوقها معكوساً هناك.... وقد يكون جوهرياً، كما يبدو، لكل من هذا الاختلاف وذاك التفوق توفّر مبدأ العقلانية.... لقد أُعيد تعريف الحداثة في ضوء ما قبل الحداثة، العقل مقابل اللاعقل والخرافة، وهذا التقسيم كُرس على الخريطة على شكل جغرافيا رمزية تمايز الغرب عن شرقه الخاص. وهو "شرقه" ذلك أنه إذا لم يوجد "الغرب" فإنّ الشرق لا يمكنه أن يوجد أيضاً... والهوية والوجود التي يمنحها [الغرب] هي من النوع الذي يدخل في تركيبها الدّونية والعجز.^(١٤)

إنّ حقيقة استنتاجات كهذه ستبدو بديهية لكل من قرأ تشخيص ادوارد سعيد - في كتب من مثل (الإستشراق) و(تغطية الإسلام) - للوشائج الشاذّة المتشعبة بين تاريخ الأكاديميا الغربية "الجادة" في هذا الحقل وبين الإستخدامات التي سُخرت من أجلها هذه البحوث من قبل الحكومات، الإستراتيجيين العسكريين، والإختصاصيين من مختلف الإتناءات الأيديولوجية الحريصين على استغلال مخزونهم المتوفّر عن الشخصية الثقافية والصور النمطية "العربية".^(١٥) وإذا كان ثمة من حاجة إلى

برهان إضافي فإنَّ حرب الخليج قد قدّمته دون أدنى شكٍّ، مع أمثلة تتراوح بين الإيقاعات العنصرية المقنّعة لحملة جورج بوش المعادية لصدام إلى رهطٍ من خبراء وسائل الإعلام الذين وضعوا على عاتقهم مهمة شرح الوسائل الأفضل للتعامل مع هؤلاء الأفراد الأشرار، إضافةً بالطبع إلى لوثة المشاعر المتعصّبة التي شهدتها صفحات التابلويد الشعبية اليمينية. أحداث قليلة في التاريخ الحديث استطاعت أن تنجح [كحرب الخليج] في خلق فورة من الرّهَاب والمخاوف اللاعقلانية المكرّسة في خدمة الرغبة الإمبريالية في إعادة فرض قيمها و بديهيّاتها القديمة الإننو - مركزية.

وعندما يجابه المرء أدلّة كهذه فإنه يصعب عليه أن ينكر العدالة الأخلاقية لطرح روينز و حجم المخاطرة التي يترتّب على أي معلق أن يمرّ بها إذا أراد أن يحلّل حرب الخليج ويدرس نتائجها ضمن شروط العقل النقدي "التنويري" بالمقارنة مع قوى الجهل والظلم والمعتقدات الشعبية المسلّم بها. لأنّ طروحات من هذا النوع سوف تُتهم دائماً بأنها تتاجر باسم نسخة مألوفة يحدّدها موقف "نحن - و - هم" النمطي الطابع، موقف المعرفة المتفوقة أو الحكمة الأخلاقية التي تسهم مباشرة بإطالة دائرة القمع. اذن، وحسب كلمات روينز:

الثقافة الشرقية هي ثقافة ثانوية، يُنظر إليها من خلال عملية خضوعها وتبعيتها للثقافة الكونية. إنها ثقافة تُعرّف بما ينقصها (الحداثة، العقلانية، الكونية)؛ وجوهر كونها "الآخر" تُحدّده شروطٌ من مثل تخلفها، لاعقلانية وغرائبية قيمها. (١٦)

يُعطي هذا الموقف تحويراً باثولوجياً إضافياً عندما تُظهر الثقافة "الثانوية" مؤشرات لإنتاج تياراتها العلمانية أو الحداثية، وإنتاج تكنولوجيا أسلحتها المتقدمة، وأنماط أخرى مشابهة من التكيّف "العقلاني" مع ضغوط التبدّلات العالمية. ذلك أنه عند هذه النقطة يجد الغرب مصالحه مهدّدة من قبل صورة للذات تمّ تقليدها ولا يمكن التصدّي لها إلّا عبر العدوان العسكري أو عبر

مختلف آليات "الأبلسة" التي أضفيت على شخصيات من مثل صدام حسين. من هنا فإن ما يصفه روينز على أنه "المأزق اللامعقول للحادثة في الشرق" هو تلك الحالة التي "يهاجم فيها صدام حسين تلك الأعراف التي كانت قد حددت فرادة وتفوق الغرب... متهكاً بذلك الحدود التي تميز بين العقلانية واللاعقلانية." والنتيجة مألوفة جداً: انعطافة جذرية في التفكير الإستراتيجي بحيث أن الحليف أو الحامي السابق لمصالح الولايات المتحدة (دور صدام المتوقع في الصراع العراقي الإيراني) يتحوّل إلى "تهديد لاستقرار المنطقة" وهدف لعمل انتقامي ضخم. ماتمّ منتجته هنا - كما يعلّق روينز - هو نسخة من سيناريو فرانكشتاين يتأمل فيه المؤلفون صور ذواتهم المشوّهة بكثير من السّحر المخيف. "يجب على جيوش العقل، وحلفاء العالم ما بعد التاريخي، اذن، أن يكبحوا هذا النوع من اللاعقل المعتوه. عليهم أن يروّضوا هذا "الكلب المسعور". عليهم أن يدمّروا "الآلة العسكرية الشيطانية" للعراق. إنّ الذي لا يمكن تحمّله هو أن يلبس الشيطان لبوس الحادثة." وكلّ فكرة أخرى تقترح أن صورة الذات لم تشوّه إلى هذا الحدّ - وبأنها تعكس نسخة صادقة عن العقلانية الغربية "المتنوّرة" - يتمّ اقضاؤها بأقصى درجات الإنكار العصايي العنيف.

كما قلت، لا أحد يمكن أن ينكر قوّة هذه الطروحات، خاصّة إذا قورنت بالخلفية التي تستند إليها الأكاديميات الصدمية المشوّهة بالعاطفة ولكن الدّقيقة مع ذلك. و لكنها قضية مختلفة تماماً عندما يضيف نقّاد المركزية الأروبية الإثنولوجية نقلة اضافية (وهي خاطئة في رأيي) عندما يربطون قيم "عصر الأنوار" باستمرار القوة الإمبريالية، وقمع الثقافات التابعة، ومختلف الأعراض الباثولوجية التي أفرزها الخطاب المهيمن لازدواجية القوة / المعرفة المتمركزة على معايير "عقلانية" ضيّقة. ذلك أنّ غاية نقلة من هذا النوع هو تجريد النقد من أية أرضيات - أرضيات نقاشية معقلنة - تتحدّى انتهاكات وتشويهات خاصّة كان قد سلّط عليها الضوء إلحاح مفكّرون من أمثال

ادوارد سعيد. إنّ هدف سعيد، على أية حال، ليس فقط اجتراح خطاب بديل، بلاغة بديلة أو لعبة لغوية أخرى يضعها مقابل مختلف أشكال الأحكام المسبقة، والمواقف العنصرية المشفرة، التي كانت قد طغت على تصوّرات الغرب "للشرق". بل إنّ هدفه هو اظهار الطبيعة المزيفة (*false*) - الكاذبة - لحمل ما يُمرّر على أنه حكمة أكاديمية غربية حيال التاريخ العربي، القيم الثقافية والسياسية العربية، وهو يفعل ذلك من موقع مدعّم بمعرفة أفضل (أكثر عمقاً وشمولية) للمصادر الوثائقية، وتمكّن أفضل (أكثر موضوعية و نقدية) من القضايا الأيديولوجية المعنية. إنّ عمل سعيد لا يكفي فقط بتقديم نوع من السردية المناهضة - الاختيارية - التي يحدث أن تتوافق مع برنامج عمل يساري ليبرالي قائم يُعنى بالحوار الثقافي. لا شك أنّ طروحات سعيد تكتسب قوتها الإقناعية من امتلاكها لأنساق سردية مختلفة ذات نطاق واسع، وأقصّد، موهبته في طرح براهين تفصيلية متعلّقة باتهامه القويّ للمواقف والسياسة الغربية، والتي لا يمكن أن تفعل فعلها لو أنها عولجت بطريقة اجتزائية مفكّكة. كما أنّ نفس الأمر صحيح - كما يسارع رورتي وفيش على التأكيد - بأنّ كتابات ادوارد سعيد تكتسب جلّ مشروعيتها من لغة الإستنكار الأخلاقي، وموقف التحدّث باسم ثقافة مقموعة (*oppressed*) ومُساءً تمثيلها (*misrepresented*)، وسعيد يستغلّ هذا بشكل فعال وإلى أبعد حدّ في الوقوف في وجه أصوات سياسة أمر الواقع الأمريكية. ويمكن للمرء أن يتنازل بسرعة عن هذه النقاط السجالية لصالح الإراغمايتين الجدد ولكنه مع ذلك يبقى متمسكاً بالفرضية المفصلية: بأنه يوجد اختلاف بين الحقيقة والزيف في مسائل كهذه، وأنّ البحوث الأكاديمية، والنقد والنقاشات العقلانية (بما في ذلك "النظرية" في أكثر أشكالها مسؤولية أو - فلسفياً - دقّة) هي الآليات الأكثر قدرةً للحفاظ على هذا الشعور الدقيق بالاختلاف. إذ، بدون ذلك، لن يكون هناك مجال للتفريق بين مختلف السرديات المتنافسة المختلفة أو الإستراتيجيات البلاغية

المتنوعة، بمعزل عن درجة الإقناع التي يمتلكها كل منها في هذا السياق الثقافي المعين أو ذاك.

وعلى أكثر المستويات محوريةً يستحضر ادوارد سعيد تلك الأعراض الناتجة عن التفكير المفتون بالأحكام المسبقة - تضليلات واضحة، دوافع هيستيرية، بلاغة ابتزازية، تأكيدات عمياء غير موثقة، الخ - والتي تسجل حضور رغبة عارمة باختلاق صورة عن "الشرق" تتماشى مع مصالح الغرب السياسية و معتقداته. علاوةً على ذلك، إنه يضع أصبعه على مخزون من النعوت النمطية، وعلى نظام من التعارضات الثنائية المحددة يبرز "الغرب" من خلالها رمزاً لقيم العقل، التنوير، التقدم، السلوك الحضاري، الخ، في حين يظهر "الشرق" مرتبطاً ارتباطاً عكسياً أو سلبياً بنفس هذه القيم، أي، كتجسيدٍ لكل ماخلفته العقلانية الغربية خلفها عبر صعودها المستمر. نعود ونؤكد أنّ حرب الخليج تقدّم نموذجاً جاهزاً للطريقة التي تمّ من خلالها استغلال هذه الفكرات الثقافية الجاهزة - الراسبة في العمق - ووضعتها في خدمة الحملة الأخلاقية ذات اللبنة العنصرية الثابتة. ولكن، من أجل تفكيك مصادر هذه الميثولوجيا الغنية فإنه لا مهرب من استحضار معايير الخطاب التنويري الباحث عن الحقيقة، حتى وإن بدت هذه المعايير ملوثة بتورطها في تاريخ العلاقات الجيوبوليتيكية الثقافية القائمة التي لا يمكن تجاهلها من قبل أيّ معلق يمتلك درجةً معقولة من الحساسية. وعند نقطة معينة لابدّ للتحليل أن يتطرق دائماً لتصوّرات الأخطاء، التناقضات أو البؤر العمياء التي تسم الأيديولوجيا السائدة، وهذا ممكن فقط إذا قبل المرء بمبادئ الفكر العقلاني، أي بمعايير الأرضيات الملائمة للمشروعية البرهانية، واحترام قواعد المنطق، والرّصانة، والحقيقة. وفي غياب طرح من هذا النوع فإنّ القضية لن تكون أكثر من لعبة بلاغية مهذرة، خطاب لا يمتلك أية سيادة على ضمائرنا الأخلاقية أو الثقافية أكثر مما تفعل تلك السرديات التي يسعى نفسه لقلبها أو استبدالها.

يثير هابرماس هذه النقطة بشكل فعال في معرض حوارهِ مع هانس جورغ غادامير فيما يتعلق بما يسمى "الدائرة الهرمينيوطيقية" والقضايا التي تثيرها بشأن المشروع - مشروعه - الهادف إلى تنقيح نقدي لكلِّ المعتقدات والقيم البديهية المسلّم بها. بالنسبة لغادامير يصطدم مشروع كهذا بمحدود معينة بسبب أنّ النقد، أيّ نقد، يتقدّم دائماً ضمن سياق من "أسبقية الفهم" المضمر - أو حيال "أفق من المفهومية" القائمة - والتي لوحدها تجعل الحوار ممكناً بين النصّ و المسؤول، أو بين أطراف متعدّدة تتناول التاريخ الجاري للحوار التأويلي.^(١٧) يعتبر غادامير، مثله مثل فيش - ومثل فيغينشتاين في حديثه عن "ألعاب اللغة" أو "أنماط الحياة" الثقافية - أنه من المسلّم به أنّ المرء لا يمكنه أن يدخل في نقاش ذي معنى حول أي موضوع يطال همّاً جماعياً إلاّ بفضل فهم متبادل و مشترك للأفكار والمعتقدات و القيم المتأصلة التي ساهمت في صياغة ذلك التاريخ حتى تلك الآونة. إنّ الفهم دائماً وللتوّ مخترقٌ بما تتفق عليه على أنه مناسبٌ أو بمثابة طرح سليم النية، أو معرفة لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى البيان الفصيح الواعي بما أنّها ترقد هاجعة في الأعماق - وتوغل أبعد في الزمن - بالنسبة للناقد أو المنظّر الذي يسعى إلى تحليل هذه الافتراضات المضمرّة. إلى هذا الحدّ يترتّب على النقد أن يفسح طريقاً أمام ضرورات المقاربة الهرمينيوطيقية العميقة والتي تأخذ بعين الاعتبار محدودية النقد الأيديولوجي التنويري أو أية منهجية مشابهة قائمة على افتراضات الحصانة العاجية الناطقة باسم الحقيقة. وهكذا، بالنسبة لغادامير، كما يقرّوه هابرماس، فإنّ "أية محاولة للإلحاح بأنّ هذا الإجماع (بالتأكيد هو وليد الصدفة) وعيٌ مزيفٌ هي محاولة لا معنى لها بما أنّنا لا نستطيع أن نتجاوز حلقة النقاش التي تورطنا فيها للتوّ. ومن هذا المنظور اشتقّ غادامير الأولوية الأنطولوجية للتقليد اللغوي السابقة لأيّ نقد محتمل."^(١٨) ولكن إذا أراد المرء أن يتبنّى هذا الموقف كمسألة مبدأ - أي كأرضية بديهية لرفض كافة أشكال الطرح النقدي المضادّ - عندها يتحوّل النقد (كما هو الحال مع

رورتي وفيش) إلى مجرد تنويعٍ آخر على مقولة "نهاية الأيديولوجيا" الجربّة جيداً، تنويعٌ تشرطه تضميناتٌ محافظةٌ بشكل عميق.

بالنسبة لهابرماس، نقيضاً لذلك، لا يستغند النقد نفسه عند النقطة التي يتوجب عليه أن يسلم بتورطه الخاص في حوار قيد الحدوث، في تقليد أو خلفية ثقافية ذات قيم معيارية قوية تسنّ جدول الأعمال للنقاش الراهن. مايقوم هذا الطرح بإهماله - في رأيه كما في رأي ادوارد سعيد - هو الحقيقة الساطعة بأنّ هذه القيم يمكن أن تكون متأثرة بشكل كبير (وأحياناً عرضةً للتشويه بشكل مدمر) بضغوطات الرقابة، وإدارة "الرأي العام" أو الإنجياز الأيديولوجي المفروض. اذن، وحسب تعبير هابرماس:

كلّ إجماع ينتهي ازاءه فهم المعنى يكون جوهرياً عرضةً للريسة وبالتالي لاحتمال كونه ممتنع بشكل مزيف.... طالما أنّ البنية المعيارية المسبقة للمعنى لاتضمن بالضرورة التطابق بين اجماع منجز وآخر حقيقي.^(١٩)

باختصار، ثمة دائماً احتمال بأن تكون الطرق المكتسبة للتفكير هي نتاج اجماع مزيف (محدّد أيديولوجياً) يمكن الكشف عن طبيعته التعسفية، عن بؤره العمياء ومصالحه المخترضة، عبر مقارنة تحليلية للنصوص الأصلية وأنظمة الاعتقاد الفكرية المعنية. كما رأينا سابقاً، إنّ الأعمال الأخيرة لهابرماس تنأى بعيداً عن الإدعاء "القوي" (الكانطّي) بأنّ طروحات كهذه يمكن أن تجد مرجعيتها في الإقتراب المباشر من أشكال الحياة المعرفية المميزة، أو في أخلاقيات القيم أو المبادئ البديهية الواضحة للعقل في شكله التشريعي - العملي. من هنا سعيه باتجاه نظرية "الفعل التواصلي" (*communicative action*) والتي تستفيد كثيراً من تبصّرات فلسفة فعل الكلام (*speech - act*)، واللغويات السوسولوجية، وتحليل الخطاب، وغيرها من المناهج ذات المنحى البراغماتي في التفكير. لكن لم يكن ثمة من هاجس لدى هابرماس لتقويض الاختلاف - الاختلاف النقدي - بين التفكير البراغماتي على طريقة رورتي - فيش وبين مصالح "براغماتية ماورائية" تريد أن تتقد قيم الإجماع من موقع

الكلام الحقيقي (و إن كان موقعاً "مثالياً").

ذلك أن العضلة في هذا النقاش ليست فقط استمرارية "الخطاب الفلسفي للحدث"، هذا الخطاب الذي ما يزال ينتظر لكي يطهر نفسه عبر ممارسته نقداً أيديولوجياً متيقظاً ومنفتحاً اجتماعياً. بل، إن السجال الدائر بين هابرماس وخصومه قد تركّز على إمكانية إيجاد نظام اجتماعي قريب الشبه كثيراً بالصورة الذاتية الحالية للديمقراطيات الليبرالية الغربية. بمعنى آخر، إنه يأخذ على محمل الجدّ ادعاءاتهم التي تسعى إلى تمثيل مصالح الناجحين المطلعين أفضل تمثيل - أو تمثيل "أفق عام" متنوّر - بحيث أنّ قضايا الحقيقة، الضمير الاجتماعي، الأولوية التقييمية، الخ، يمكن مناقشتها من خلال توريط أقصى لمواطنين يتمتعون بانفتاح حرّ وعادل على مصادر المعلومات المناسبة. ومهما تكن انزياحاته بعيدة في الردّ على التيار الحالي المضادّ للتأسيسية، فإنّ هابرماس ما يزال مرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدي التحرري - الاجتماعي الذي كان شعاره المبكّر مقالة كانط الديالكتيكية "ما هي التنويرية؟" (٢٠) والقضية الرئيسية في عمله الأخير - تتمّ تناولها بقوة وإلحاح شديد في كتابه (الخطاب الفلسفي للحدث) - هي سؤال فيما إذا كان بالإمكان الدفاع عن قيم عصر الأنوار ضدّ الضربات الأخيرة للتفكير مابعد الحداثي، البراغماتي الجديد. (٢١) أن تجد هذا فكرةً طوباويةً بشكل عبثي يعني أن تتجاهل ما يؤكده مراراً هابرماس: وتحديداً أنّ "أفكار العقل" هذه (بالمعنى الكانطي) يمكن أن تكون بعيدة عن متناولنا ضمن شروط العالم الواقعي القائمة، لكنها مع ذلك تقدّم مقياساً نقدياً - معياراً للتجاوز المتنوّر و المشترك - نقيّم من خلاله العيوب الكثيرة للمؤسسات الديمقراطية و الاجتماعية في أيامنا هذه.

هذا النوع من الطرح بالكاد يبدو جديداً. خلال العقود الثلاثة الماضية كانت مقارنة هذه القضايا نفسها تتمّ على يد المثقفين اليساريين الذين كانوا يجابهون ظهور نظرية "نهاية الأيديولوجيا" والذين كانت ادعاءاتهم - مثلها

مثل ادعاءات مابعد الحدائين اليوم - مرتبطة ببرنامج عمل محافظ يهدف إلى كبح (أو تهميش) الحوار السياسي الفعال. كان كتاب ألسادير ماكيتير (ضد الصور الذاتية للعصر) [١٩٧١] من بين أكثر منتجات تلك الفترة حضوراً، خاصة بسبب نقده الفلسفي الرّصين للنظرة النسبوية التي كان يتبنّاها مفكّرون من الطراز الثقافي الصّاعد. وقد كان جوهرياً في طرح ماكيتير التفريق بين التشخيصين العقلاني و السببي للسبب الذي يجعل البشر يتصرفون ويفكّرون كما يفعلون، أو الاختلاف - المعبر عنه بلغة هابرماسية - بين المعتقدات التي هي نتاج مجموعة محدّدة من المصالح الإستراتيجية وبين المعتقدات التي هي حصيلة ممارسة سيرٍ عقلائي أو نقدي يسعى لاكتشاف الحقيقة. من هنا:

فأن تصفَ معتقداً ما بأنه لاعقلائي هو أن تصفَ الآليات والمواقف الفكرية التي يتمسك بها أولئك الذين يعتقدونه. وهذا يعني - على الأقلّ في الحدّ الأقصى - بأنّ المعتقد غير هشّ أمام الحوار العقلاني.... ذلك أنّ شرح المعتقد العقلاني ينتهي بوصف الأعراف و الطرق الفكرية المناسبة؛ [في حين أنّ] شرح المعتقد اللاعقلاني يجب ان يتمّ ضمن نطاق التعميمات السببية التي تربط بين الشروط المسبقة المعلن عنها خصيصاً ضمن سياق البنى الاجتماعية أو الحالات النفسية - أو كليهما معاً - و بين أصل المعتقدات. (٢٢)

بعض نسخ هذا الطرح متضمنة في كلّ زعم يحاول أن يميّز بين المعتقدات الصالحة وتلك غير الصالحة (أو الحركة أيديولوجياً) سواء قدّمت من منطلق كانطي أو ماركسي أو - كما هو الحال لدى هابرماس - من منطلق "براغماتي ماورائي" مستند إلى قيم الإنفتاح التواصلّي والتبادل الحواريّ العقلان. وقد رُفض هذا الطرح، جدلاً، و بشكل مسبق، من قبل مفكرين من أمثال بودريار، رورتي، فيش، الذين يلغون هذا التمييز عبر القيام ببساطة بدمج أنظمة خطاب الحقيقة (أو الباحث عن الحقيقة) بما هو حالياً "صالح عن طريق الإعتقاد". إذ بالنسبة لهؤلاء، لا شيء يمكن اعتباره بمثابة

عقل يسوّغ تجاهل أفكار الإجماع طالما أنها تتساق وتتنطبق مع خطاب وبلاغة أو (حسب عبارة ماكيتير الحكيمة) "الصور الذاتية [المهيمنة] للعصر". وبنفس الدرجة، مامن طريقة تضمن تحقيق ما يصفه ماكيتير في المقطع الأنف الذكر سيادة نقدية على الأسباب (*causes*) التي تعمل لضمان أشكال مختلفة من معتقد الإجماع المهيمن. هذا من من جهة، ومن جهة أخرى، ما من وسيلة لمعرفة تلك العلل (*reasons*) التي يمكن أن تؤدي بنا إلى رفض تلك المعتقدات استناداً إلى أراضيات واقعية و فلسفية وأخلاقية، أو سياسية - اجتماعية. في حالة كهذه، يترتب على المرء أن يقبل بالخط البراغماتي الحدائوي ويسلم بأن مصطلحات من أمثال "الحقيقة" و "الواقع" هي في أيامنا هذه مكرورة، كونها تنتمي إلى خطاب قديم بائد (عصر الأنوار) والتي باتت مزاعمه لاتعني شيئاً ذي بال.

الماركسية، مابعد الحداثة، ونهايات الأيديولوجيا:

يزيل تيري ايغلون كتابه الأخير (الأيديولوجيا: مقدمة) باقتباس مزدوج مأخوذ من رورتي يشير إلى نتائج هذا التيار عندما تطال تأثيراته قضايا ذات أبعاد اجتماعية مباشرة. "تأقّل"، يدعونا رورتي،

في مواقف الليبرالين الأمريكيين المعاصرين حيال البؤس المتواصل وفقدان الأمل في حياة الشباب السّود في المدن الأمريكية. هل نقول أنه يتوجّب مساعدة هؤلاء لأنهم مخلوقات انسانية؟ يمكننا قول ذلك، لكنه من المنع أكثر، سياسياً وأخلاقياً، أن نصف هؤلاء بأنهم اخوتنا الأمريكيين، وأن نقول بأنّه من القبح أن يعيش أمريكي واحد بدون أمل. (٢٣)

وإليها يضيف ايغلون بأناقة جملة أخرى مصقولة مأخوذة من رورتي تقول: "حول عدم فائدة فكرة الأيديولوجيا، راجع كتاب ريموند جيس (فكرة النظرية النقدية)". وبعيداً عن مسألة نزاهته تجاه جيس - الذي لا بدّ وأنه سيدهش لاستحضار كتابه في هذا السياق - فإنّ الاقتباس يخدم كتركيز

مناسب على قضايا أثرناها في هذا الحوار. إن ما يذهب إليه المقطع المطول يكاد يكون نسخة براغماتية صرفة للنقد الذي وجهه هيغل ضدّ نظرية الأخلاق الكانطية، ومقولته بأنّ كانط كان قد اختزل الأخلاق وحوّلها إلى مسألة كونيّات مجرّدة، وبديهيّات شكلانية، أو أوامر تشخيصية محكومة بقواعد، الخ، وبالتالي أهمل مختلف العوامل الثقافية الخاصّة — خواصّ المعتقدات والقيم الهيجلية المخترقة اجتماعياً — والتي لوحدها توفر سياقاً مناسباً لفهم معضلات العالم الحقيقي الأخلاقية.^(٢٤) وحسب توصيف رورتي فإنّ هذا الطرح يحتاج إلى دفعة اضافية باتجاه الأمام، إلى النقطة التي لا يمكن فيها للديالكتيك الهيجلي أن يعيش إلّا وفق شكل "مطبّع"، أي، "كمحادثة ثقافية" مفتوحة تتخلّى عن كلّ أفكار العقل المطلق (أو الحقيقة في نهاية المسعى النقدي)، وبالتالي ترضي نفسها بما تصادفه من ألعاب لغوية جديدة، من بلاغة، أو "مفردات نهائية" يحدث أن تنبثق في سياق الحوار. بهذه الطريقة — يجادل رورتي — يمكن للمرء أن يتمسك بما هو صالح لدى هيغل — الخطّ السردي القوي، الأمثلة التاريخية المتخيّلة، غنى الإستعارات التحليلية، التفاصيل القصصية — ويسقط من حسابه كلّ ذاك الحديث "الديالكتيكي" المملّ حيث يميل هيغل إلى السقوط في عادات فلسفية سيئة وقديمة من التفكير. وهكذا تكون البراغماتية هي نهاية الطريق التي كان يسير عليها منذ البداية مفكّرون من أمثال هيغل، وهؤلاء كانوا دائماً يسيئون قراءة نقاط العلام بسبب إيمانهم المتواصل (الواهم) بالمكانة الفريدة للفلسفة، ووصولها إلى حقائق تقع خارج نطاق أشكال أخرى — أقلّ رفعةً — من الخطاب. ولو أنّ هيغل كان قد تابع بشكل أكثر عناداً في نقده لكانط فإنه كان سيكتشف دون شكّ بأنّ الديالكتيك سيتحوّل مباشرة إلى حوار، وأنّ أفكاراً من مثل "النقد"، "الأيدولوجيا"، "الحقيقة" لن تكون سوى تكراراً بمعزل عن دورها كمصادر عملية للدعم البلاغي.

إنّ المفارقة الكامنة في اقتباس ايغلتنون ستبدو أكثر حدة إذا نظر إلى

تضميناتها في ضوء حرب الخليج والأحداث اللاحقة. بالتأكيد، لا يوجد أي سبب، سياسي أو اقتصادي، يدعونا إلى انكار نقطة رورتي الرئيسية: وهي أنه حيال بعض قضايا السياسة المحلية و العدالة الاجتماعية فإن الوسيلة الأفضل لتحريك الضمير الليبرالي هي استحضار شعور بالقيم الثقافية المشتركة، و استلهاً بلاغة "التضامن" أو الإهتمام الجمعي الذي يقنع مواطني البلد الواحد بأنه "من القبح أن يعيش أمريكي واحد بدون أمل". وإذا بدا هذا و كأنه معيار انتقائي أو ضيق - يُقصي كل من هو ليس أمريكياً من السياق الثقافي الفريد - فإن روتي جاهز دائماً للرد بأنّ عادات التفكير تلك تحتزن نزعة تعميمية متجذرة، بل وسطوة تقع خارج نطاق المحيط المحلي للمرء بحيث أنها تتوزع في أفق متنوع من أنماط الحياة السياسية و القومية و الثقافية. الشيء الرئيسي الذي نحتاجه، من هذا المنظور البراغماتي، هو الاستعداد لتقبل التنوع الكامن في أنظمة الاعتقاد، والمصالح، والقيم الإنسانية، بما في ذلك الاعتراف المبدئي بأنه لا يمكن أن نبدأ إلا من أرضية محلية، إذا صحّ التعبير، والتسليم بأسبقية المتطلبات التي يفرضها المجتمع الثقافي الذي ينتمي إليه المرء، وبعدها القيام بجهود تخيلي يسعى لرؤية دوافع ومصالح البشر الآخرين في ضوء نفس الشروط (الليبرالية - الجمعية). بهذا المعنى يصبح "التضامن" أكثر من مجرد نادي أمريكي ضيق للمنفعة - أو حسب عبارة رورتي - نادي "ليبرالي برجوازي شمال أطلسي مابعد حدثي". يمكن دائماً تصوّره متحركاً باتجاه شعور من الطموح العابر للثقافات - وربما الكوني - الذي يحضن أوسع مدى محتمل من معتقدات المجتمع المحلية.

ولكن هذا المشروع يمكن أن يُكتب له النجاح فقط إذا استطاع أحد أن يُقنع أيديولوجي الغرب - الماركسين بشكل خاص - بالتخلي عن أفكارهم المضخمة بشأن الحقيقة، العقل، والنقد الأيديولوجي، وتبني النظرة البراغماتية الجديدة بأنّ التضامن هو الفضيلة الاجتماعية الأولى، بحيث أنّ أية محاولة لنقد قيم الإجماع من موقع انشقاق أو معارضة قوية سيكون، في

أحسن الحالات، شكل من أشكال الوهم الطفيفة، وفي أسوأها، ضربٌ من تفكير "عصر الأنوار" المتعجرف. وسيكون من الأفضل الاعتراف، يناقش رورتي، بالنسبوية، أو بالطبيعة الطارئة، المحددة ثقافياً، لأكثر معتقداتنا السياسية والأخلاقية تحذراً، وتالياً، - في الإحتمال الأقصى - تأويل الثقافات الأخرى في ضوء تلك العادات نفسها (بالنسبة "لنا" أمر لاهرب منه) من الإستجابة المتعاطفة، العميقة الجذور. إذ بدون ذلك، سيكون هناك دائماً خطر الوقوع في مشروع نقدووي تحرري عالي اللهجة يهمل، ليس فقط فضائل الديمقراطية الليبرالية ذات الإسلوب الأمريكي، بل والمكاسب التي يمكن احرازها من الثقافات الأخرى التي يمكننا أن نوولها - والتي يمكن أيضاً أن تجبر على تأويل نفسها - ضمن نفس الشروط. ويبدو من البديهي لدى رورتي بأنّ منافع هذه العملية تتجاوز بكثير تلك الاعتراضات المحتملة التي تستند إلى أرضيات أخلاقية وسياسية أو نظرية مجتة، بما أنّ المؤسسات الاجتماعية التابعة "لشمال الأطلسي" تمثل بوضوح تطوراً كبيراً على البدائل المتوفرة الآن في العالم. اذن، إنّ منطق مقولته يتحرك في اتجاهين، فمن جهة، هي تنطلق من جذر محلي يخاطب التضامن "الأمريكي"، المشاعر الرفاقية، الخ، داعية إيانا لأن نوسع من مدى هذه الفضائل العاطفية لتطال ثقافات تقع خارج نطاق الهيمنة المباشرة (أمريكية أو أمريكية حليفة)، ومن جهة أخرى، تساوي بين المصالح الإنسانية قاطبة وبين تلك المصالح المتأثرة بقيم الديمقراطية الليبرالية الأمريكية كما نوول اليوم من قبل معلقين مرموقين. مثله [رورتي]. علي أقل تقدير، يمكن للمرء أن يشكك بأنّ هذا الطرح يخفي برنامجاً سياسياً مضمراً، برنامج يلتقي مع فرضية فوكوياما حول "نهاية التاريخ" و مع أشكال أخرى (مع أنها أكثر صراحة) من أيديولوجيا الإجماع الإبتزازية.

باختصار، يبدو أن جماعة رورتي تشي بحدود معينة عندما تأتي لتتخيل بأنه يمكن أن يكون هناك تقاليد و ثقافات بديلة أو "أشكال من الحياة"

سياسية تقدّم نفسها، ليس فقط و كأنها خارج الحوار الجاري (الليبرالي - الديمقراطي) بل وعرضة لضغوطات كثيرة، عسكرية واقتصادية، من خلال فرضها لمناقبها الأعلى. ذلك أنّ الموقف البراغماتي يتأرجح بكل سهولة بين نظرة الإحترام الرحيمة، الواسعة العقل، تجاه معتقدات وأنظمة القيم المغايرة للآخرين وبين الموقف الذي يفترض - على طريقة فيش ورورتي - بأننا جميعاً، سواء أحببنا ذلك أم لا، مجبرون على تأويل تلك المعتقدات من موقع متأثر بالافتراضات العميقة المتجذّرة التي تنتمي إلى جماعتنا التأويلية الخاصة، وإلى مجموعات المصالح، أو "شكل الحياة" الثقافي، أو سوى ذلك. أثرت منذ سنوات هذه النقطة في سياق الطرح المقدم من قبل الفيلسوف هيلاري بوتنام وذلك كردّ على ما وصفه هو بالتضمينات المكشوفة لخطّ رورتي البراغماتي الجديد:

يهيأ بوتنام المشهد بتخيّل شخص نسبيّ ثقافياً (واحد يُدعى $R.R$) يواجه أجنبياً، اسمه كارل، يصدر عنه تصريحاً يقول: ("الثلج أبيض"). وباعتباره وفيّاً لجذوره سوف يسعى (RR) إلى تأويل هذه الجملة بما يتوافق وخلفيته الثقافية و المضمونية. سوف يتبيّن أنّ كارل كان يقول حقيقة المسألة (سواء أكان يعرف ذلك أم لا) كما تتيح له أعراف لغته فعل ذلك. ولكن، وكما يشير بوتنام، "إنّ جملة [الثلج أبيض كما تقرره أعراف اللغة الألمانية] هي ذاتها حقيقة بالنسبة لأعراف ثقافة (RR) (التي نفترضها ثقافة أمريكية). هذا يعادل شكلاً رهيفاً من الإمبريالية الثقافية بما أنه، وتماشياً مع أضوائه، يقرّر النسبيّ ما الدور الذي يجب أن يُلعب طبقاً لأعراف تأويلية أخرى. "تصبح الثقافات الأخرى، إذا صحّ التعبير، تشكيلات منطقية من صنع آليات وممارسات الثقافة الأمريكية. وهذا ينطبق تماماً على أحكام (RR) على مشاكل الترجمة الراديكالية، "بغض النظر عن عدد الهوامش والملاحظات والتذييلات والتعليقات على الاختلافات الثقافية، أو ماعداها، التي يوردها. (٢٥)

باختصار، إنّ غاية البراغمية الجديدة الصّرفة - أخلاقية وسياسة الديالكتيك الهيجلي المشدود إلى أبعد مدىٍ منطقي له - هو فصل أية أرضيات تساهم في التقسيم النقدي لتلك الأحكام المسبقة، البور العمياء أو البواعث الأيديولوجية التي تسكن خطاباتنا المتعلقة بازدواجية الفوة/ المعرفة. وإذا حدث وكان البراغماتي الذي يتحدّث، مثل رورتي، قد انطلق من موقع متميّز أو من ثقافة مرموقة مهيمنة تمتلك القوة لفرض قيمها ومعتقداتها على نطاق شبه عالمي، عندئذ يكون ثمة سبب للتشكيك بأنّ مصالح أخرى، تسند خفية الخطاب الجمعي الليبرالي. أحد هذه البواعث - كما يلاحظ إيغلتن - هو التنكّر لفكرة "الأيديولوجيا" (بما في ذلك النقد الأيديولوجي) باعتباره ينتمي إلى خطاب يُنظر إلى افتراضاته التأسيسية وكأنّها، فلسفياً، ساذجة، و سياسياً، لاتقارب الحقيقة، خاصّةً وأنا انتقلنا مؤخراً إلى مرحلة "المحادثة الثقافية" حيث لاتعني هذه الأفكار شيئاً ضمن إطار الفاعلية الإقناعية. على أية حال، يختار المرء أن يشخص هذه المرحلة - "مابعد حداثة"، "مابعد تنويرية"، "مابعد فلسفية"، "مضادّة للتأسيسية"، "براغمية جديدة"، وغير ذلك - بأنّها لاتفسح مجالاً للفكرة القديمة التي تقرّ بأنّ النقد يمكن أن يخرج بأسباب رصينة لرفض هذا البند أو ذاك من معتقد مقبول اجتماعياً. و في حالة كهذه، لاتملك أي خيار آخر سوى الموافقة مع تكهّنات بودريار النهائية، أي طرحه القائل - وهذا يرتقي إلى مصافّ ميتافيزيقية افلاطونية معكوسة - أنه "لم تعد مسألة تمثيل زائفٍ للواقع (الأيديولوجيا)، بل وقضية طمس حقيقة أنّ الحقيقي لم يعد حقيقياً".^(٢٦)

لقد سعى بعض المفكرين اليسارين - فريدريك جيمسون من أبرزهم - إلى البحث عن نظرية تنطرق إلى هذه "الحالة مابعد الحداثة" وتتعامل معها بوصفها تماماً معطىً فكرياً، أو نتاجاً للتطورات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة (أقصد، الرأسمالية المتأخّرة)، في الوقت الذي تستمرّ فيه بإعطاء فسحة لبعض أشكال النقد والمقاومة.^(٢٧) ويبدو لي أنّ إيغلتن أقرب إلى تلك النقطة

عندما يهاجم مابعد الحداثة بوصفها انعكاساً مباشراً للمصالح المرتبطة برأسمالية الإستهلاك في مرحلتها الأخيرة، "مابعد الأيديولوجية"، وبالتالي عَرَضُ من أعراض النية السيئة للمثقفين التابعين لها. وكما يشير ايفلتون بنفاد، "مامن حياة فردية، حتى حياة بودريار، يمكن أن تستمر محرومة من المعنى؛ والاجتماع الذي يمشي في هذا الطريق العدمي فإنه ببساطة يعمل على تغذية تمزق اجتماعي شامل." (٢٨) انطلاقاً من وجهة النظر هذه، يمكن أن تُرى الرأسمالية المتقدمة وكأنها تتأرجح "بين المعنى واللامعنى، منتقلة من الأخلاقية إلى العدمية، تورقها الفجوة المريكة بين الإثنين." (٢٩) في هذه الحالة، إن ما يحتاج إلى شرح وإضاءة هو استعداد العديد من المفكرين - بما في ذلك ماركسيين ورايكيالين من مختلف المشارب - لاعتبار مابعد الحداثة مجرد انحراف فكري مؤقت جاء نتيجة الإنكفاء السائد بعيداً عن قضايا العالم الحقيقي بأبعاده السياسية.

فيش، رورتي، فوكوياما: تنويعات على موضوع

من الواضح أنه ليس طرْحاً كافياً ضد مابعد الحداثة أو البراغماتية الجديدة أن تقابل مجموعة من المعتقدات ضد مجموعة أخرى، أو أن نجادل انطلاقاً من أرضيات بلاغية اقناعية تنص بأن الإقناع والخطابة لا يجب اعتبارهما خطئ النهاية للتواصل الجدلي. ففي حالة كهذه يفتح المجال أمام مفكرين من أمثال فيش ليقبل الطاولات على معارضيه من المفكرين الجادّين الباحثين عن الحقيقة من خلال التأكيد بأنهم، مثله تماماً، لا يملكون خياراً آخر سوى التحرك ضمن شروط مكرّسة مسبقاً من خلال مجموعة قائمة من الأعراف الثقافية أو الأفعال الكلامية بحيث أنّ مصطلحات محددة (من مثل "الحقيقة" و"النقد") يصدف أن تحتل مكانة خطابية مرموقة. يتبع مما تقدّم، حسب فيش، بأنه:

(١) أيّاً كان الشكل الذي يتمظهر من خلاله، فإن خطاب النظرية قد

فشل، ٢) ليس بالإمكان ولم يكن بالإمكان استخدام النظرية... لتوليد أو توجيه التطبيق، ٣) عندما يحدث و تستخدم "النظرية" فعلاً فهذا لكي تبرر قراراً تم التوصل إليه انطلاقاً من أرضيات أخرى، ٤) النظرية، جوهرياً، ظاهرة سياسية وخطابية، وآثارها طارئة بشكل صرف، ٥) وهذه الحقائق ليست فرصة للتعبر عن اليأس أو المرارة. (٣٠)

إن فيش قادر على اتخاذ هذا الموقف المتراخي طالما أن "النظرية" بالنسبة له قضية لا طائل من ورائها، ظاهرة ليس لاستمرارها أو عدمه أية نتائج تذكر على أدائها في النقاشات الأخلاقية والسياسية والفلسفية والأدبية أو غيرها. وسواء قرنا الإستمرار في حديث النظرية هذا - كما سيفعل الكثير من الناس بلا شك - أو أخذنا بنصيحة فيش وأهملنا الموضوع بوصفه هدراً مملاً للوقت، سوف نظل في نفس الموقف الخطابي الذي يعلي من شأن هذا البرنامج أو ذاك من المعتقدات المعطاة سلفاً، بما في ذلك أحكام القيمة، والأولويات الاجتماعية، الخ، بحيث أن كل منها يمكن أن يُخدم بالإتكاء المباشر على كل مانفكر فيه أو نعتقه دون حاجة إلى النظرية. بكل بساطة، "إنه الاختلاف الذي لا يصنع أي اختلاف"، والذي يمكن بالتالي مقارنته باعتباره أمراً هامشياً لا يؤثر على غايتنا ومصالحنا الإجرائية.

إن فيش لا يعارض أياً من المتنقذين - الماركسيين، التفكيكيين، الفلاسفة الهيرمينوطيقيين، المدافعين عن النقد الأيديولوجي التنويري، وما إلى ذلك - طالما أنهم يسلّمون بهذه الحقيقة البسيطة ولا يرفعون هذا الإدعاء (الذي لا يمكن تبريره) بأن للنظرية "آثار" تتجاوز منفعتها كلعبة لغوية غايتها التكيف مع غايات متمركزة، اقتناعية وبلاغية محدّدة. من هنا:

فإن التمييز بين النظرية و حديث النظرية هو تمييز بين الخطاب الذي يقف معزلاً عن كلّ ممارسة (لا يوجد خطاب من هذا النوع) وبين خطاب هو مجذ ذاته ممارسة وبالتالي فاعلاً إلى الحد الذي يكون فيه شائعاً ومحترماً ومؤثراً. (٣١)

باختصار، يتمنى المرء أن يرفض البراغمية الجديدة وفقاً لأرضيات متنوعة أكثر اقناعاً بشكل أو بآخر، من بينها - خطابها الإجمالي في القبول، اصطدامها مع ميكنزمات السيطرة الأيديولوجية على الفكر، عناقها الطوعي للنسق المهني الذي يقضي أية مواجهة مع القيم والمعتقدات المؤسسية. ولكن يسقط المرء دائماً في فخ تنظيري قديم وواهم إذا هو اعتقد أن يبني هذه القضية على طروحات تنسب لنفسها منظوراً أعلى للحقيقة، للمبدأ أو العقل. الأسوأ من ذلك، لا يمكن لأي منظر أن يصل فعلاً إلى موقع يكشف فيه - عبر جهود النقد الذاتي المتأمل - بأن معتقداته الجاهزة تستند في الأساس على افتراضات بديهية تعكس الصورة الذاتية المهيمنة (الأيديولوجية أو المهنية) للعصر. ذلك أن إدراكاً كهذا يمكن أن يفعل فعله"، يكتب فيش:

فقط إذا استطاع أن يمكن الفرد المشروط بقوى ثقافية وتاريخية معينة أن "يرى من خلال" هذه القوى و بالتالي يتخذ موقفاً يتناسب مع معتقداته وفتناعاته. ولكن ثمة شيء واحد لا يمكن للوعي المشروط تاريخياً فعله - أن يتفحص معتقداته الخاصة، ويجري سراً عقلانياً لقناعاته الخاصة؛ إذ من أجل أن يبدأ هذا السير، يجب عليه أولاً أن يهرب من أرضياته المؤسسية، ويمكنه أن يفعل ذلك فقط إذا لم يكن مشروطاً تاريخياً، بل يشكل كياناً غير مؤسس، وبلا سياق، ومن ذلك النوع الذي لا يتوفر بالإستناد إلى المبدأ الأول من النظرة التقليدية التأويلية.^(٣٢)

بكلام آخر، من المستحيل أن نتخيل أن أفكار المرء يمكن أن تتغير - أو أن تبني منظوراً أكثر نقدية (موقفاً تنويرياً) - نتيجة للطروحات، والإستبصارات النظرية، وكتسب معرفة للذات، أو تصطدم بأدلة حرونة تتطلب إعادة تفكير راديكالي يطال المعتقدات والقناعات الجاهزة سلفاً.^(٣٣) إن هذه التغيرات تحدث دائماً كاستجابة لانزياح أوسع (مجتمعي) يطال مجرى الأفكار المكتسبة، انزياح يحدث لمجرد كونه موضة ثقافية، أو ارهاق

فكري، أو سأم تجاه حقائق قديمة - لا مصداقية لها - يفرزها تفكير الإجماع. هذا يجب أن يوضح لنا أبعاد التيار الراهن للبراغماتية الجديدة ("المناهض للنظرية") والذي يُعتبر فيش ورورتي من أبطاله الرئيسيين، إذ إنّ حضورهما بارز عبر مناهج إنسانية مختلفة لكلّ من يتابع الدوريات الأكاديمية.^(٣٤) إنّ ماينادي به هؤلاء المثقفون - جنباً إلى جنب مع فوكوياما ومنظّرو "نهاية الأيديولوجيا" - هو العودة إلى تلك الحالة السعيدة من معتقد الإجماع السابق للنقد حيث لا يوجد فضاء عام، ولا منبر مفتوح للحوار الرّصين حول قضايا المسؤولية الجماعية والمصلحة الاجتماعية، وحيث الإنشقاق يُهمّش (أو ببساطة يُهمل) طالما أنه يفتقر إلى ذلك النوع من الحضور العريض الذي تنفّرد به تلك الصور الشعبية للخير الاجتماعي. إنّ طروحات كهذه تستند في معظمها على "منطق" ذاتي البرهنة لنظرية الإجماع حول المعرفة والمصالح الإنسانية تمنحها دائريتها المطلقة حصانةً ضدّ أي شكل من أشكال النقد العقلاني. ورورتي من أكثر المتحمّسين لهذا المنطق عندما يدعوننا إلى احترام فضائل "الديموقراطية الليبرالية، الشمال أطلسية، مابعد الحداثيّة" وتخلّى عن أية فكرة للتشكيك بهذه الفضائل من موقع معارض أو منشقّ.^(٣٥) فمن جهة أولى، يتناغم هذا مع طروحات البراغماتية الجديدة لرورتي القائل بأننا لانملك أي خيار حقيقي في المسألة، طالما أنّ هذه الفضائل - شئنا أم لا - هي في الهواء الذي نتنفس وتمثّل الوسيلة الوحيدة لضمان الإجماع في صفوف قاعدة عريضة من المستمعين. ومن جهة أخرى (وهنا يلقي رورتي بكلّ أوراقه على الطاولة) إنها تمثل أفضل مجموعة من القيم التي استطاعت أن تفرزها حتى الآن "المحادثة الثقافية للجنس البشري"، فاسحة المجال أمام التبادل الحرّ والعفوي بين أطراف مختلفة تملك الحرية في تبني تعددية واسعة من الآراء الفكرية والاجتماعية والسياسية، وهي محكومة بشرط واحد فقط - وهو شرط مرغوب فيه، كما يرى رورتي - وتحديداً تسليمها بالتفوق الواضح للمؤسسات الاجتماعية، الليبرالية الجمعية، الشمال أطلسية (North

(Atlantic). لولا ذلك، سستمتع هذه الآراء بانتمائها إلى هذا المجتمع الثقافي المتفرد [الغرب] في حين تقوم بانتقاد قيمه ذاتها من موقع النقد الخارجي (غير المنخرط). وادعاء كهذا ليس فقط غامضاً - وفقاً لأرضيات هيرمينوطيقية، فكووية، فيتغينشتينية، أو براغماتية مباشرة - بل يضمّر درجة من الإجحاف (ولن نقول سوء النية) من جانب المفكرين - ماركسيين وغيرهم - الواقعيين تحت تأثير هذه الأزمة الإستعراضية المزدوجة، غير الذكية.

اذن، يرى رورتي أنها حقيقة بديهية بادية للجميع - ماعدا أولئك المؤدلجين الذين يضعون عصابات على عيونهم - أنّ أمريكا الشمالية قد انتجت أقرب نموذج حتى الآن لنظام فاعل من الحسابات والموازن الديمقراطية بحيث تستطيع مفردات الوعي الأخلاقي التعايش جنباً إلى جنب مع تلك المفردات الأخرى (غير المتسقة *incommensurable*) للكمال الجمالي الذاتي، الرفاهية الجماعية، المصلحة الاقتصادية، المصير القومي، وما إلى ذلك. إنّ القاعدة الوحيدة هنا هي أن لايسمح المرء لهذه المفردات بأن تختلط عبر الخطأ "التنويري" النموذجي (أو خطأ الفيلسوف) في نصّح الآخرين كيف يعيشون، أو يشعرون أو يفعلون وفقاً لمعتقدات وقناعات المرء الشخصية والأخلاقية، بغضّ النظر عن مدى استجابته وتفاعله مع قضايا تتعلّق بالفضاء السياسي - الاجتماعي الأوسع. وهكذا، وحسب رورتي:

إنّ مؤلفين من أمثال كبيرغيغارد، نيتشة، بودلير، بروس، هيلغر، ونابوكوف، مفيدون كأمثلة نموذجية و توضيحية لما يمكن أن يُسمّى بالكمال الخاصّ - حياة إنسانية مستقلة، مبتكرة ذاتياً. أمّا مؤلفون من أمثال ماركس، ديوي، ميل، هابرماس، وراولز فهم رفاق مواطنين أكثر منهم أمثلة. إنهم منخرطون بجهد اجتماعي مشترك - السعي لجعل مؤسساتنا وممارساتنا أكثر عدالةً وأقلّ قسوةً. إنّنا نظنّ فقط أن هذين النموذجين من الكتاب على نقيض إذا نحن افترضنا أنّ نظرة فلسفية أكثر شمولية ستجعلنا نعتقد أنّ الابتكار الذاتي و العدالة، الكمال الخاصّ و التضامن الإنساني،

يمكن ادراجها ضمن رؤية واحدة.... [ولكن] لا يوجد أية وسيلة تجعلنا نعتقد أن الفلسفة أو أي منهج تنظيري آخر يمكننا من فعل ذلك. إن أقرب شيء نستطيع فعله للجمع بين هذين المسعين هو أن نرى إلى غاية المجتمع الحرّ و العادل في السماح لمواطنيه بأن يصبحوا خاصّين، "لاعقلانيين"، وجمالين حسب الطريقة التي يرونها مناسبة طالما أنهم يفعلون ذلك أثناء أوقاتهم الخاصّة - لا يتسببون بأي أذى يلحق بالآخرين ولا يستهلكون موارد يحتاجها من هم أقلّ حظاً.^(٣١)

ذلك أن الخطر الأكبر هنا، كما يرى رورتي، يكمن في أن المفكرين ذوي النوايا الحسنة يرسمون مخططاتهم الطوباوية - أو مشاريعهم عن الإصلاحات التنويرية - سعيّاً منهم للقبض على فائزات فردية خاصّة (شبيهة بفكرة هابرماس عن "حالة الكلام المثالية") تهدف إلى تجاوز المنظور المحدّد للنظام الاجتماعي المعطى، المليء دون شكّ بالعيوب، وتقلل من أهمية مستلزمات "التضامن" الاجتماعي مع أولئك الذين يشاطرون المرء تقليده الثقافي الخاصّ. والأفضل من ذلك - يعتقد رورتي - هو الاعتراف بالطبيعة الوهمية لكلّ هذه المشاريع النقدية، والإنخراط في المحادثة وفقاً لأرضية محلية عبر خطاب من القيم و المعتقدات الأمريكية المشتركة.

المشكلة في كلّ هذا - كما اقترحت سابقاً - هي أن طرحاً كهذا لا يقدّم أي فهم للطريقة التي استطاع فيها الخطاب الجماعي أن يصدر حمى شعبية، وحماسة صليبية مشوبة بروح عنصرية مقيّنة شكّلت ميزة طاغية وخائفة لردود الفعل الأمريكية تجاه حرب الخليج. وبدقة أكبر، لا يفشل طرح رورتي بشرح تلك الظواهر بقدر ما يجعلها تبدو وكأنّها حتمية، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار مطابقتها للقيم الأمريكية ("برجوازية شمال أطلسية") مع ما هو "صالح عن طريق الاعتقاد" بالنسبة لأعضاء مجموعة ثقافية مناسبة. أما أين يفشل بشكل ذريع بإصابة هدفه هو عندما يفرض التسليم بوجود بديل محتمل، وطرق أخرى لانتقاد معتقدات الإجماع بسبب طبيعتها الشوفينية،

الطبقية، الإستغلالية، النرجسية، الضيقة، أو العنصرية السافرة، أي انتقادها وفقاً لمبادئ الحرية والعدالة والحقيقة، والتي من المفترض أنها تترعرع في رحاب المؤسسات الاجتماعية للديمقراطية الليبرالية الغربية. وبالإستناد إلى هذه الأرضية يقوم مفكرون من طراز هابرماس و تشومسكي بتحدّي التيار الطاغوي الذي يدعو إلى أشكال مختلفة من سياسة الإجماع السلبية وانتقاد الطريقة التي تتحوّل فيها هذه المواقف - على مستوى الحوار الثقافي "المتقدّم" - إلى خطاب موافقة بالإجماع (assent) (مابعد حدثي) يتاجر، كما دائماً، بأفكار سطحية من مثل "نهاية الأيديولوجيا" و "نهاية التاريخ". وقد كان تنويع فوكوياما على هذا الموضوع المشابه مقدّمة لكلّ ما كتب حتى الآن عن حرب الخليج وتناججها، خاصّة من جانب منظرين يشاطرون رورتي قناعاته بأنّ أمريكا هي في الحقيقة أملنا الأفضل والأخير في إرساء نظام عالمي جديد يخرج بنا من برائن الصراع الأيديولوجي للعالم القديم. وإذا كان رورتي يقدّم لنا تنويعاً لطيفاً على هذا الحلم أو السيناريو الأمريكي، فيجب علينا أن نتذكّر على الأقل أمثلة عديدة - من ماكارثي إلى فيتنام، إلى طرابس الغرب، إلى غرينادا، إلى باناما، وأخيراً حرب الخليج - اكتسب من خلالها هذا الخطاب صفة أكثر قسريّة وخبثاً.

في مقالته في صحيفة (الغارديان) يتبنى فوكوياما خطّاً يشي بأنّ هذه الحرب لم تكن سوى مفارقة تاريخيّة بائسة، ومثالاً للطريقة التي تنحدر فيها المقاصد الأخلاقية العالية - تلك التي نادى بها بوش و نظامه العالمي الجديد - إلى مستنقع قديم من صراعات القوة الإقليمية. "إنّ حرب الخليج"، يكتب فوكوياما:

هي عودةٌ إلى جيو - بوليتكيا القرن التاسع عشر عندما كانت الأمم قادرة على حلّ خلافاتها الاقتصادية عبر احتلال الأراضي، في حين أن بناء الثروة في العالم الحديث يتطلّب السلام والشرعية. إنّ الشغل الحقيقي للعالم في المستقبل سيكون تلك القضايا الاقتصادية التي تمّ تغييبها إلى أسفل القائمة

بسبب الحرب: قضايا من مثل التنافس، أشكال العجز، سياسة الحماية، التربية، وما شابه. إنَّ أي "نظام عالمي جديد" لن يُبنى وفقاً لمبادئ مجردة من القانون الدولي، بل وفقاً لمبادئ مشتركة من الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق. إنَّ قسماً كبيراً من العالم سيكون شبيهاً بالعراق وروريتانيا [المتخيلة] (Ruritania)، وعرضةً لصراعات وثورات دموية. ولكن باستثناء الخليج، فإنَّ مناطق قليلة سيكون لها تأثير يُذكر - جيد أو سيئ - على القسم المتطور من العالم الديمقراطي الرأسمالي. وبالتأكيد، في هذا الجزء من العالم سنقوم ببناء بيوتنا. (٣٧)

هذا التحليل يقطع الأنفاس في قبوله الفوري للخط الحكومي الذي تشرف عليه الولايات المتحدة الأمريكية، في معادلته "الديموقراطية" بـ "اقتصاد السوق"، وفي احتقاره لتلك "المبادئ المجردة" التي قد تتحدى أو تعقد شروط المعادلة، وفي تبنيه "للنظام العالمي الجديد" المطابق صراحةً لمصالح التفوق الأمريكي العالمي، و - هذا ليس أقل أهمية - منطق "نحن وهم" الذي يقول بأن "هم" (بلدان كالعراق وروريتانيا) سيستمرون في التورط في "صراعات وثورات دموية" قديمة الطراز، في حين أنَّ "نحن"، القاطنين السعداء للتيوبيا الموعودة، ستفرج على يؤسهم دون أدنى إحساس بالمسؤولية تجاه الماضي أو الحاضر. إنها صورة تمثل سذاجتها العالية وافتقارها للمنظور التاريخي في تركها أثراً واسع النطاق عندما كان أناس كثير يتعطشون (من بينهم مثقفين ومحللين سياسيين) إلى استبدال الصلوات المهذقة لمعتقد الإجماع بجهودٍ تنتقد سياسة الولايات المتحدة الأمريكية في ضوء نتائجها وآثارها على أرض الواقع. وليس من الصعب أن ترى كيف أن طروحات كهذه ترتبط بخطاب "التضامن" الجماعي - التوجه الأساسي إلى القيم المشتركة للهوية الاجتماعية والإثنية "الأمريكية" - الذي يشكل بنداً رئيسياً في نسخة رورتي عن فرضية نهاية الأيديولوجيا. و هنا أيضاً ثمة افتراض متجذر بأنَّ ثقافات أخرى، ومجموعات مصالح أو أشكال سياسية من الحياة يمكنها أن توقظ "فينا"

ضميرنا الأخلاقي إذا ارتقت إلى تلك القيم التي نعتبرها "نحن" مصرية في تحديد ماهو صالح لخير العالم قاطبةً. من هذا المنظور، فإن أقصى توسيع لدائرة الخيال السياسي و الأخلاقي لن تستطيع أن تأخذنا أبعد من النظر إلى أولئك "الآخرين" كصورات تخصّ صورتنا الذاتية (وهي بلاشكّ اثنية - مركزية، لكنها بالتأكيد مسألة). وإذا حدث ولم يروها بتلك الطريقة - كأن يرفضوا على سبيل المثال الوثوق بالنية الحسنة، بالخطاب التسويغي والفوائد طويلة الأمد للتدخل الإستراتيجي الأمريكي - فإنه لايجوز وضع اللوم علينا عندما نقيم استجابتهم في ضوء أقلّ تعاطفاً.

إن أكثر مايلفت النظر ربما في هذا الكاتولوج المذكور أعلاه من الأفكار مابعد الحدائية هي فشل فوكوياما المطلق بإدراك حقيقة أن حرب الخليج ليست سوى حصيلة لتاريخ طويل من التورّط البريطاني، الأمريكي، والغربي في المنطقة، تورّط تميّز منذ البداية بتأرجحات سريعة في عقد التحالفات الإستراتيجية، بالتحشيد الضخم للأسلحة والمساعدات الإقتصادية لضمان "استقرار" قصير الأمد يحمي أي نظام ديكستوري يناسب بالصدفة خطّ السياسة الحالية، وبالإستعداد الدائم للتخلي عن "حلفاء" قدامى (من بينهم صدام حسين) عندما يهدّدون بأن يتحوّلوا إلى مصدر ارباكٍ اقليمي.^(٣٨) ومسألة أنّ صدام وحزبه قد أتى إلى السلطة بواسطة انقلاب دعمته وكالة المخابرات الأمريكية حقيقةً ارتأى الكثير من المعلقين عدم ذكرها عندما كانوا يقدمون تحليلاتهم "العميقة" عن الحرب وخلفيتها التاريخية. كما أنّ المرء لايتوقّع منهم أن يلتفتوا إلى تفاصيل أكثر غرابة كتلك المتعلقة (على سبيل المثال) بمدى تجاهل الولايات المتحدة لتهديدات ما قبل الحرب التي وجهتها العراق ضدّ الكويت بشأن أسعار البترول وسياسة التصدير، تجاهلٍ انقطع عند تلك النقطة عندما فهم صدام حسين - "مسيئاً تأويل الإشارة" - أنه أعطي الضوء الأخضر للقيام بغزو عسكري واسع النطاق.^(٣٩) مامن واحدة من هذه الحقائق - بصرف النظر عن حسن مصداقيتها كسجلات

وثائقية - يمكن أن تترك أثراً في تشخيص فوكوياما "لنظام العالمي الجديد" ضمن صيغ "الديموقراطية الليبرالية" الأمريكية التي تكاد تتوسّع لتبلغ حدوداً عالمية، وتحليله لرأسمالية السوق كمعالج كوني لكلّ العلل السياسية والاجتماعية. وحقيقة أنّ كل من الخطاب والواقع يقعان على طرفي نقيض هي فكرة لا تسطيع بكل بساطة أن تدخل إلى رؤوس أولئك المعلقين المنذرين إلى هذا الشكل الأخير من التفكير، هذه الرؤية لأمريكا وهي تشير إلى الطريق الذي يترتب الآن على كلّ الأمم أن تسلكه. وبنفس الدرجة - من منظور رورتي مابعد الفلسفي - فإنّ براغماتيين من أمثال ديوي و جيمس يمثلون ذلك النوع من الحكمة التي تشاهد بشكل خاطف (ولكن لسوء الحظّ قلماً يُحسب لها حساب) من قبل مفكرين ينتمون إلى التقليد الفكري الرسمي في الغرب بدءاً من سقراط إلى كانط، وهيغل، وهيدغر، وآخرين من الباحثين الجادّين عن الحقيقة.^(٤٠) ذلك أنّ الرسالة واحدة في كلتا الحالتين: مامن مهرب خارج تلك القيم والمعتقدات التي تدخل في تركيبة المرء الثقافية والاجتماعية، وأية محاولة لانتقاد تلك القيم من موقع بديل (متمرد) محكومة سلفاً إما بالفشل أو بالافتقار إلى أبسط القواعد الأساسية للفضائل السياسية والأخلاقية، فضائل "التضامن" مع أعضاء يشتركون في المغامرة الفكرية ذاتها.

في حالة كهذه، يكون فوكوياما محقاً في افتراضه بأنه مامن شيء من الآن فصاعداً يتمتع بأية قيمة - كالعودة مثلاً إلى "الحقائق"، التاريخ، "المبادئ المجردة"، الفجوات القائمة بين أهداف السياسة المعلنة وتلك المضمرّة، الخ - عندما توضع مقابل انبثاق "النظام العالمي الجديد" حيث تبدو بالمقارنة عديمة الجدوى. والإستثناء هو أن يكون المرء قاطناً في جزء آخر من العالم أقلّ شأنًا وحظاً ما يزال "عرضة لصراعات وثورات دموية" بسبب التزامه بأفكار بالية من مثل التاريخ، الأيديولوجيا، "الإمبريالية الغربية" وماشابه. ولكن صراعات كهذه - سرعان ما تُنظم - سيكون لها تأثير ضئيل بما أنّ جدول الأعمال يتمّ

تحضيره في مكان آخر، في ذلك الفلك الجيوبوليتكسي المتطور والمهيمن، "الديموقراطي الرأسمالي". ومن حسن حظنا "نحن" - يمكننا أن نضيف - أن هذا الفلك يتوسّع بخطوات ثابتة، طالما أنه، على أية حال، "في هذا الجزء من العالم سنقوم بالتأكيد ببناء بيوتنا". الشيء غير الواضح في توصيف فوكوياما هو المدى الذي يمكن من خلاله اجبار أو اغواء تلك الجماهير المحلية المتمردة بالإقتناع بهذه الرؤية، أو بالتخلي عن تلك العادات البالية من التفكير ("جيو - بوليتيكيا القرن التاسع عشر") التي استطاعت حتى الآن أن تقلّم كنفية للمنطق الواضح لمعادلة "الديموقراطية الليبرالية" رأسمالية السوق = أهلية الدخول إلى النظام العالمي الجديد. "إنّ قسماً منهم، يمكن التكهن، قد يبقى متمسكاً بآلياته المدمّرة، في حين أنه في مناطق أخرى - (مثل منطقة الخليج) حيث ثمة مصالح اقتصادية واستراتيجية قائمة - فإنه من الضروري أحياناً أن تتدخل وتضمن أن تبقى تلك الأماكن تابعة "لنا" من أجل أن "نبني بيوتنا" هناك. لا يوجد شكّ لدى تشومسكي بأنّ عالماً آمناً يعانق رأسمالية السوق هو في الوقت ذاته عالم متحرر من القوى السلفية التي تقف وراء الصراع الإقليمي، ووراء ذلك النوع من العداء الذي يسعى العديد من المنظرين العنيدين - من بينهم تشومسكي - شرحه بطرق قديمة الطراز (متمردة وأخلاقية). وهكذا، إذا كان ثمة من شيء واضح لدى فوكوياما في قراءته لجرى الأحداث العالمية فهو أنّ "التاريخ"، مثله مثل "الأيدولوجيا"، يتمي إلى تلك الفئة من ألعاب اللغة العاطلة التي تفتقر اليوم إلى أي نوع من الدلالة المحددة أو الصلاحية البراغماتية، وتفتقر لأية قوة تحرك الرأي العام باسم هذا العالم المقموع والمقصي، "العالم الثالث" أو غيره من المجموعات البشرية المهمّشة. ذلك أننا انتقلنا الآن - هذا ما يذهب إليه الطرح - إلى تشريع جديد تتوفر فيه كلّ المنافع وحسب الطلب لكلّ من يودّ أن يلتحق بالنادي، والضحايا الوحيدون هم أولئك الذين لم يسعفهم الحظّ بالعيش إلّا في تلك الأجزاء من العالم ("العراق وروريتانيا") حيث لم تصل بعد هذه الرسالة.

هوامش الفصل

١. راجع رورتى، "الصدفة، السخرية، والتضامن" وفيش في "ممارسة ما يأتي بشكل طبيعي".
٢. حول هذا التحول في الركائز السياسية بين التجليات "الجديدة" والقديمة للفكر البراغماتي، راجع كتاب فرانك ليتريكا "آريل والبوليس: ويليام جيمس، ولاس ستيفنس، ميشيل فوكو" (هيميل هيمستيد: هارفستر وبتشيف، ١٩٨٨).
٣. راجع كل من مرسى دارنوفسكي، ل. أ. كوفمان و بيللي روينسون، "قصص متحاربة: قراءة و مناهضة النظام العالمي الجديد"، *Socialist Review* (سان فرانسيسكو)، المجلد ٢١، رقم ١، كانون الثاني - آذار، ١٩٩١، الصفحات ١١ - ٢٦؛ ٢٠ - ٢١.
٤. تيري إيفلتون، "الأيديولوجيا: مقدمة" (لندن: فيسو، ١٩٩١).
٥. نفس المصدر، ص. ٢٠٢.
٦. نفس المصدر، ص. ٣٨.
٧. بعض أكثر الأعمال فائدة في هذا المجال خلال العقد الماضي ضمتها مجموعة من الكتب التي نشرتها جامعة غلاسكو. انظر بشكل خاص "أخيار الحرب والسلام" (ميلتون كينيز: أوين برس، ١٩٧٥)؛ كتاب آخر عن حرب الخليج و تبعاتها هو الآن قيد الإعداد.
٨. راجع يورغن هابرماس، "التواصل و تطور المجتمع" (لندن: هينمان، ١٩٧٩) و كتابه "نظرية الفعل التواصل" المجلد ٢، (بوستن: بيكون برس، ١٩٨٤ و ١٩٨٩).
٩. راجع هابرماس، "المعرفة و المصالح الإنسانية" (لندن: هينمان، ١٩٧٢).
١٠. إيفلتون، "الأيديولوجيا: مقدمة"، ص. ١٣٠.
١١. فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ"، "المصلحة القومية" (صيف، ١٩٨٩). راجع جوناثان ستيل، إدوارد مورتاير و غارث ستيدمان جونز، "نهاية التاريخ" (مناقشة

- لمقالة فوكوياما)، منشورة في *Marxism Today*، تشرين الثاني، ١٩٨٩، الصفحات، ٢٦ - ٣٣.
١٢. راجع أيضاً رورتى في "الموضوعية، النسبية، والحقيقة" وكتاب "مقالات حول هيدغر وآخرين" (كميريدج: كميريدج برس، ١٩٩١).
١٣. إيغلتن، "الأيديولوجيا: مقدمة"، ص. ١١.
١٤. كيفين روينز، "مرآة اللاعقل" المنشورة في *Marxism Today*، آذار ١٩٩١، الصفحات ٤٢ - ٤٤.
١٥. إدوارد سعيد، "الإستشراق" (نيويورك: بانثيون، ١٩٧٨) وكتاب "تغطية الإسلام" (نيويورك: بانثيون، ١٩٨١).
١٦. روينز، "مرآة اللاعقل"، ص. ٤٣.
١٧. راجع هانس - جورج غادامر، "الحقيقة والطريقة" (لندن: شيد و ويرد، ١٩٧٥) وكتاب "هيمنويوطيقا فلسفية" (بيركلي ولوس أنجلس: كاليفورنيا برس، ١٩٧٧).
١٨. هابرماس، "ذروة و ورد" الواردة في كتاب ديفيد هيلد "مقدمة للنظرية النقدية: من هوركايمر إلى هابرماس" (لندن: هتشينسون، ١٩٨٠)، ص. ٣١٤.
١٩. نفس المصدر، ص. ٣١٥.
٢٠. راجع مناقشة هابرماس لمقالة كانط في مقالته "التصويب إلى قلب الحاضر" الواردة في الكتاب الذي حرره ديفيد كوزينز هوي بعنوان "فوكو: قارئ نقدي" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٦)، الصفحات ١٠٣ - ١٠٨. راجع أيضاً مقالة كل من هوبرت درايفوسو بول راينو "ماهو النضج؟ هابرماس و فوكو حول مسألة: ماهو عصر التنوير؟"، المصدر السابق، الصفحات ١٠٩ - ١٢١.
٢. هابرماس، "الخطاب الفلسفي للحدثة: اثنا عشر محاضرة" (كميريدج: بولتي برس، ١٩٨٧).
٢٢. ألساير ماكيتير، "ضد الصور الذاتية للعصر" (لندن: دكورث، ١٩٧١)، ص. ٢٤٧.
٢٣. يسوقها إيغلتن في كتابه "الأيديولوجيا: مقدمة"، ص. ix.
٢٤. انظر إلى ج. و. ف. هيغل، "فلسفة الحق" (لندن: أكسفورد برس، ١٩٥٢).
٢٥. راجع هيلاري بوتمان، "الواقع و العقل" (كميريدج: كميريدج برس، ١٨٣)، ص. ٢٣٧؛ راجع أيضاً كتاب نوريس "صراع الملكات" (لندن: ميثوين، ١٩٨٥).
- الصفحات ١٩٥ - ١٩٦.

٢٦. راجع الكتاب الذي حرره مارك بوستر "بودريار: كتيبات مختارة" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٨٨)، ص. ١٧٢.
٢٧. راجع كتاب فريدريك جيمسون، "مابعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" (لندن: فيرسو، ١٩٩١).
٢٨. إيفلنتون، "الأيديولوجيا: مقدمة"، ص. ٣٩.
٢٩. نفس المصدر، ص. ٣٩.
٣٠. فيش، "ممارسة ما يأتي بشكل طبيعي"، ص. ٣٨٠.
٣١. نفس المصدر، ص. ١٤.
٣٢. نفس المصدر، ص. ٢٤٥.
٣٣. لمزيد من المناقشة حول هذا الموضوع راجع كتاب بيتر مونتر "معرفتنا بنمو المعرفة" (لندن: روتليدج و كيغان بول، ١٩٨٥).
٣٤. راجع على سبيل المثال مقالات فيش مع أخريات يضمها الكتاب الذي حرره و. ج. ميتشيل "ضد النظرية: النظرية الأدبية والبراغماتية الجديدة" (شيكاغو: شيكاغو برس، ١٩٨٥).
٣٥. راجع على سبيل المثال مقالات رورتي التالية: "أولوية الديمقراطية على الفلسفة"، "البرجوازية الليبرالية مابعد الحداثة"، و"كوسموبوليتية بدون تحرر: رد على جان - فرانسوا ليونار" في كتابه "الموضوعية، النسبية، والحقيقة" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٩١)، الصفحات ١٧٥ - ١٩٦، ١٩٧ - ٢٠٢، ٢١١ - ٢٢٢. ولمزيد من المناقشة المركزة حول هذه القضايا في السياق الحالي للحوار راجع مقالة بيتر غوان "حرب الخليج، العراق والديمقراطية الغربية" المنشورة في *New Left Review*، رقم ١٨٧، أيار - حزيران، ١٩٩١، الصفحات ٢٩ - ٧٠.
٣٦. رورتي، "الصدفة، السخرية، والتضامن"، ص. ٢٩.
٣٧. فرانسيس فوكوياما، "الأيام المتغيرة لروريثانيا"، صحيفة الغريديان، ٨ نيسان، ١٩٩١، ص. ١٩.
٣٨. لمزيد من المعلومات عن الخلفية التاريخية المناسبة، راجع الكتاب الذي حرره إفرام كارش "الحرب العراقية الإيرانية: تأثيرات وتبعات" (لندن: ماكميلان، ١٩٨٩).
- راجع أيضاً كتيبي دانيال يرغن "الجانزة: البحث الملحمي عن النفط، المال، والقوة" (نيويورك: سيمون و شوستر، ١٩٩١).
٣٩. من أكثر الملحقين اطلاعاً قبل وخلال وبعد حرب الخليج هما إدوارد بيرس الذي

يكتب لصالح (The Guardian) و جون يلجر الذي يكتب لصالح (New Statesman). راجع أيضاً إدوارد غريب في مقالته "التاريخ الخفي لحرب الخليج" المنشورة في صحيفة Monthly Review، نيويورك، المجلد ٤٣، رقم ١، أيار ١٩٩١، الصفحات ١ - ١٤. و راجع مقالة كريستوفر هيشينو "السياسة الواقعية في الخليج" المنشورة في New Left Review، رقم ١٨٦، آذار/ نيسان، ١٩٩١، الصفحات: ٨٩ - ١٠١. بشكل عام، يمكن الحصول على معلومات أكثر استفاضة من كتاب جون سيمبسون "من بيت الحرب: جون سيمبسون في الخليج" (لندن: أرو بوكس، ١٩٩١) و من كتاب ج. بولو و ه. موريس بعنوان "حرب صدام" (لندن: فاير، ١٩٩١).

٤. راجع رورتي، "الصدقة، السخرية، و التضامن".

واقع إجتماعي وحقيقة مصنعة:

سياسة ما بعد الحداثة

جيمسون وهابرماس:

حسب منظور فريدريك جيمسون، لا يوجد كبير فائدة في القول بأنّ المرء "مع" أو "ضدّ" ما بعد الحداثة بما أنها جدّ مهيمنة - تلك الميزة البارزة للمشهد الثقافي والفني والإجتماعي الحالي - إذ ما من طرح في كلتا الحالتين يمكن أن يحدث اختلافاً يُذكر. و معظم النقاشات التي تطرقت إلى الموضوع كانت ممسوسة (يظنّ جيمسون) بنوع من الخطأ التصنيفي المتكرر، نزعة تميل إلى خلط قضايا ثلاثة مختلفة هي "الذائقة (الرأي)، التحليل، والتقييم... مسائل كنت أظنّ أنه من الأفضل تركها منفصلة." فيما يتعلق بـ "الذائقة"،

فأنا أكتب كواحد من المستهلكين المتحمسين نسبياً لما بعد الحداثة، أو بعضاً منها على الأقل: أحبّ فنّ العمارة والكثير من الأعمال البصرية الجديدة، خاصة فنّ التصوير الجديد. و ليس رديئاً أن تصغي إلى الموسيقى أو أن تقرأ الشعر، و الرواية أضعف هذه المناطق الفكرية الجديدة لأنها تجد منافسة قوية من قبل أشكالها السردية النظرية كالفيلم و الفيديو... الطعام والملبس هي أيضاً قد تطورت، كما هو حال حياة العالم بشكل عام. أشعر أننا نعيش جوهرياً في كنف ثقافة بصرية، محكومة بالصوّت - لكنها ثقافة يكون فيها العنصر اللغوي ضعيفاً ومتراًهلاً، ولن يثير اهتمامنا ما لم يُشحن بالإبداع والتجديد والجرأة.^(١)

أجد أنني أختلف بمحنة مع جيمسون في رغباته المطروحة هنا، وأجد أن الموسيقى (أو معظمها) تافهة ومبتذلة لا تُسمع، وأن الشعر (باستثناء أشبيري) سقط تقريباً في التشابه، وفن العمارة ممتع كفكرة أكثر منه كتنفيذ، والنشر - مع كتاب من أمثال كالفينو، بينشون، بارث وبارثيم - ينفرد بعيداً كأكثر الأعمال نضجاً وتميزاً. ولكن مع ذلك تلك هي بالضبط فكرة جيمسون: أنه فيما يتعلق بمسائل "الذائقة" ثمة دائماً فسحة لتلك الاختلافات في وجهات النظر، وأن يبدأ المرء بشكل أعمى بالعمل "ضدّ ما بعد الحداثة" ليس سوى تعبير عن كراهية عامة لمجمل الظاهرة الثقافية. بمعنى آخر، إنّ رأي أحدنا ينسحب على مصطلحين اثنين من مصطلحات جيمسون المقترحة ("الذائقة" و"التقييم")، دون الإيغال أبعد باتجاه المهمة الأكثر صعوبة وأعني "التحليل"، أو محاولة ارجاع هذه الردود المختلفة إلى سياقاتها المادية والتاريخية والإجتماعية - الاقتصادية. وعند هذه النقطة بالذات تصبح قضايا الذائقة عديمة الجدوى، طالما أننا ملزمون بمجابهة ما بعد الحداثة بوصفها مسألة قائمة هناك، وتمثّل "منحى" (إذا صحّ التعبير) من مناحي الطريقة التي نعيش بها اليوم، وليست مجرد "موقع" نستطيع بشكل أو بآخر أن نقيّمه وفقاً لمزاياه الخاصة و بالتالي نرفضه أو نقبله جذرياً بالإستناد إلى هوى شخصي. أن نتبنى هذا الموقف، سواء أكان "مع" أو "ضدّ"، سيكون شبيهاً بامتداح أو انتقاد الطقس حسبما يؤثر على خططنا على مدى نهار كامل. من هذا المنظور، تصبح ما بعد الحداثة مناخاً ثقافياً يمكن رسم خريطة تطوّره وتلمّس ملامحه العامة، بحيث نتناول توجّهه الحالي بمعزل عن رغباتنا وذائقتنا في القضية.

من هنا يحتجّ جيمسون ضدّ القيود العمياء المفروضة على عمله من قبل نقادٍ ينتمون إلى مشارب وقناعات مختلفة ممن يظنون أنه إما يرفض أو يمتدح تيار ما بعد الحداثة:

بالرغم من الجهد الذي بذلته في مقالي الرئيسية حول الموضوع لشرح

كيف أنه ليس من الممكن فكرياً أو سياسياً أن نحتفل ببساطة بمابعد الحداثة أو أن "نتقص" من قدرها، سارع النقاد الطليعيون إلى تصنيفي كماركسي متعصب يحملُ بلطة، في الوقت الذي استنتج فيه بعض من زملائي السدّج، حاذين حذوى بعض من الأسلاف المرموقين، بأنني خرجتُ عن الغاية العميقة وتحوّلتُ إلى "مابعد ماركسي".^(٢)

يمكن للمرء أن يتعاطف مع جيمسون في هذه المحنة التي لا يُحسد عليها لكنه مع ذلك يجد شيئاً لم تتم مناقشته كما يجب - شيء يشبه التنصّل أو الخلط - في سياق ردّه على تلك الانتقادات. إذ بالرغم من التنوع الواسع و المدهش لتلك الإحالات الفلسفية والنظرية والثقافية والأدبية والتاريخية، وما تظهره من كفاءات دياكتيكية عالية المستوى، وأصالة عميقة في "إعادة تصنيف" مابعد الحداثة كتوصيف تشخيصي ماركسي "للمنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" فإنّ كتابه، بالرغم من ذلك، يترك في النفس شعوراً منغصاً بأنه لم يتمّ مسح الدائرة بشكل كامل، وبأنّ "ذائقة" جيمسون الصريحة حيال بعض الأشكال والتجارب الفنية التي يصفها تخلق نشاراً ما في العلاقة مع "تحليله" للقوى الاجتماعية و الإقتصادية التي ساهمت بإنتاج هذا الخليط المربك من وسائل الإعلام وأساليب العيش المكتشفة حديثاً.

يبدو لي أن المشكلة الرئيسية تكمن في أنّ جيمسون عند نقاط مفصلية في طرحه يعتمد إلى تعميم التمييز بين "مابعد الحداثة" من هذا المنظور الثقافي العريض و بين "مابعد الحداثة" كمجموعة من الفرضيات الفلسفية (أو مابعد الفلسفية) المتعلقة بكسوف عقل التنوير، وبطلان قيم معينة من مثل "الواقع" و "الحقيقة"، وإفلاس النقد الأيديولوجي الماركسي، إضافة إلى عناصر أخرى كثيرة اكتسبت صفة القداسة على أيدي مفكرين من أمثال بودريار وليوتار. وبالنتيجة، يبدو أنه لا يجد طريقة إلى فصل النظرية - أو "التحليل" - عن "الحالة مابعد الحداثيّة" المعقدة التي تشكّل جداراً جوهراً الأفق المفهومي لدى أي مفكر (مثل جيمسون) يقبل بتلك الحالة كحتمية ثقافية، و بالتالي يسعى

إلى تأويل اشارات العصر حسبما يقتضيه منطقها ذاته، أي، بوصفها تمثّل منحنى للزمن الراهن الذي يدخل معرفياً في لبّ آخر مفهوماتنا و تصنيفاتنا المعيارية. وكلّ هذا يُضاف إلى نسخة أخرى من "الدائرة الهرمينوطيقية" المألوفة، دائرة تترك جيمسون أعزل من أية طروحات مضادة وفعالة، في الوقت الذي هو بأمس الحاجة إلى هذه الطروحات.

المقطع التالي يمثّل عينة نموذجية تبين فشل جيمسون في تصوّر أي بديل محتمل - أية زاوية للرؤيا أو ثغرة للمقاومة النقدية - لذهنية الحكمة مابعد الحدائث الحالية. ذلك أنه إذا كانت، كما يقول جيمسون:

مابعد الحدائث ظاهرة تاريخية، فإنّ محاولة تشخيصها ضمن صيغ الأحكام الأخلاقية أو السلوكية مسألة يجب أن تدان في المحصلة باعتبارها خطأ منظومة. [هذا] يبدو أكثر وضوحاً عندما نستقصي موقع الناقد الثقافي أو المنظّر الأخلاقيّ، فهذا الأخير، كأني واحد منا، متورطٌ بعمق في الفضاء مابعد الحدائث، مندمجٌ ومتأثرٌ بعمق بمقولاته الثقافية الجديدة. لدرجة أنّ رفاهية النقد الأيديولوجي القديم، الإدانة الأخلاقية الساخطة للآخر، لم تعد متوقّرة هنا.^(٣)

غير أنّ منطق هذا الطرح لن يفعل فعله إلّا إذا قبل المرء بفكرة جيمسون الهيغلية حول مابعدالحدائث بوصفها روح طاغية على العصر، "وحالة" ثقافية تطال كلّ منحنى من مناحي حياتنا الثقافية والعاطفية والفكرية والجمالية والسياسية والاجتماعية، لدرجة أنها، بالنتيجة، لن تسجيّب إلى أي نوع من المقاومة المبدئية أو العقلانية. في مقاطع كهذه يقترّب جيمسون كثيراً من إعادة انتاج خطاب "نهاية الإيدولوجيا" الذي غالباً ماطفى على السطح خلال العقدین الأخيرین كماخر سلاح ضدّ أي شكل من أشكال النقد اليساري المعارض. إنه نفس الطرح الذي يمكن براغماتياً جديداً صرفاً مثل رورتي من أن يتقدّم بقراءته "المحايدة" لهيغل، قراءة خالية تماماً من تلك الأفكار البالية كـ "العقل"، "النقد"، أو "الحقيقة في نهاية المطاف النقدي"،

ناظراً إلى هيغل، عوضاً عن ذلك، كسارد موهوب، أو كفيلسوف يمنح سرده - بالرغم من كلّ تبجّحاته "الديالكتيكية" - سلسلة من القصص المربوكة معاً، المأخوذة من "الحادثة الثقافية للجنس البشري"، حيث أنّ كلا منها يقدّم اضاءةً خاطفةً لما كان يوماً "صالح عن طريق الاعتقاد." وبالطبع، إنّ نفس الشيء ينطبق على حالتنا الراهنة كمثقفين "برجوازيين، ليبراليين، مابعد حدائين، شمال أطلسين"، كوننا انضممنا إلى الحادثة في مرحلة متأخرة نسبياً، وأتينا لنذكر أنّ كلّ الحقائق نسبية، وأنّ البلاغة (وليس العقل) هو اسم اللعبة، وأنه لا فائدة من انتقاد معتقدات الإجماع بما أنها الوحيدة التي توفر لنا وسائل التخاطب مع أعضاء مجتمعنا التأويلي الخاص.

هذا لا يعني القول بأنّ جيمسون، مع مفكرين آخرين من أمثال رورتي وفيش، يحدون أنفسهم متفقين تماماً حيال العديد من النقاط السياسية والإجتماعية الجوهرية قيد المناقشة. ولكن عندما يتعامل جيمسون مع مابعد الحادثة ببساطة كمعطى، أو كحقيقة لا مهرب منها في حياتنا الثقافية، أو عندما يعتبر فكرة معارضتها وفقاً لأرضيات عقلانية أو منطقية (نظرية أو مبدئية) "خطأ منظومة" فإنه يتراجع أمام الطرح البراغماتي الجديد، تماماً كما يوصي روتي بذلك. ذلك أنه عندئذ يصبح أمراً لا معقولاً أن تستطيع الماركسية تجنيد كلّ المصادر النقدية من أجل تحليل - هذا إذا لم نقل مقاومة أو تفنيد - فرضيات تيار مابعد الحادثة. والنقطة المفصلية هنا، مرةً أخرى، هي أنّ المرء يحتاج لأن يميّز بين المناحي العقائدية - الفرضيات الأنطولوجية المعكوسة أو المضادة بتطرّف للواقع التي يسوّقها مفكّر من أمثال بودريار - وبين "الظاهرة" الأكثر شمولية التي يعتبرها جيمسون خاصية حتمية من خواصّ الأفق الثقافي الحالي.

في كتابه (الخطاب الفلسفي للحادثة) يشخص هابرماس الضعف المركزي في هذا النوع من التفكير، وتحديدًا ميله إلى الدمج بين أنظمة مختلفة من شروط الحقيقة، وذلك من خلال طرحه لما يسميه "فارق الجنس" بين

العلم والأخلاق والفن، أو - بتعبير كانطي - بين أشكال المعرفة العقلية والأخلاقية والجمالية.^(٤) إذ بالنسبة لها برماس، يمثل خلطٌ من هذا النوع المصدر الرئيسي للأيدولوجيا الجمالية المترفة، تلك التي يكمن تأثيرها في تجريد الفكر من قوته النقدية، إضافةً إلى تحويل الفلسفة إلى مجرد "نوع من الكتابة"، والتاريخ إلى مجرد "نوع من السرد"، والأخلاق والسياسة إلى عدة "خطابات" اختيارية، و"العاب لغة"، واستراتيجيات بلاغية، أو غير ذلك. وهذا يؤدي إلى ترك الطريق مفتوحاً أمام "المحافظين الجدد" (*neo-conservatives*) - كما يلقبهم هابرماس - لكي يتراجعوا عن "المشروع غير المكتمل للحدثة" ويتبنوا أشكالاً مختلفة من معتقد الإجماع الصريح، غير العقلاني، المعاكس للتنويرية. وتأثير أفكار كهذه - واضح بشكل جليّ على براغماتيين جدد من أمثال رورتي، وعلى آخر خطٍّ من المفكرين مابعد الحدائين من أمثال بودريار - هو محو أي شعور بالمسافة النقدية التي تفصل بين الخطاب والعقل، والتي وحدها تستطيع أن تحابه الإدعاءات المزيفة، المصاغة أيدولوجياً، للحقيقة. والتأثير يبدو أكثر خطورةً بشكل خاصّ - هذا ما يقوله هابرماس - على التيار مابعد النيوي الحالي الذي يسعى إلى مصادر أيّ نوع من الخطاب، بما في ذلك الفلسفة والتاريخ، لصالح أفق إجماليّ من "التناسق" بحيث يُنظر إلى الأحكام ذات الأنظمة الواقعية أو الأخلاقية - السياسية كتجليات طارئة لإرادة القوة النيتشوية. إنّ المهرب الوحيد من هذا الديالكتيك السيء المتعلق بمقائيق متنافسة وأخرى متناقضة هو الإعراف، مع فوكو، بأنّ الفصل الكانطي بين الآفاق المعرفية ليس أكثر من مجرد استراتيجية خطابية من بين استراتيجيات عدة، وهي استراتيجية - في حالة كهذه - تسعى لفرض علاقات شرعية معينة للقوة بين "ملكات" مختلفة (متخيّلة) من المعرفة والحكم. و لكن، ومن وجهة نظر هابرماس، فإنّ يترتب على هذا الموقف هو نشوء حالة من التخلّي النيتشوي النسبوي المتطرّف، أي حجة لتوسيع القيم الجمالية (في شكلها "النصّي" الحالي

المصقول) لتشمل نطاق المسعى العقلاني الباحث عن الحقيقة. والنتيجة المترتبة على حركة كهذه - وهي جليلة (كما يرى هابرماس) في المشهد الفكري الفرنسي الراهن - هي اختزال "فروقات الجنس" تلك إلى نقطة من التعمية اللاعقلانية الكلية والفشل بمناقشة أسئلة أكثر إلحاحاً متعلقة بالعدالة السياسية و الاجتماعية.

يلدو لي أنّ هابرماس محقّ حيال فوكو ومعادلاته الهوبزوية (*Hobbesian*) عن ازدواجية المعرفة / القوة التي كان لها نتائج مؤسفة عدة، من بينها الفشل بتحديد أيّ تمييز فعّال (تاريخي، اجتماعي أو أخلاقي - سياسي) بين الأنظمة المتعددة بشكل صارخ للوجود الجمعي، بدءاً من غولاغ بحر ابهة - نموذج التوضيحي المفضّل - من جهة، وانتهاءً بالديموقراطية الليبرالية أو تخطيط الدولة الاشتراكي، من جهة أخرى. لقد لمس أيضاً معلقون من مختلف المشارب، من بينهم ميشيل والزر، هذه النزعة الاختزالية في تفكير فوكو، نزعة لها علاقة برؤيته الخاصة للتقدّم "التنويري" كغطاء لآليات عالية ودقيقة من الرقابة والسيطرة الاجتماعية.^(٦) وبالطبع، لا تترك هذه النزعة أية فسحة لما يتصوره هابرماس بالمهمة الرئيسية للنظرية الاجتماعية النقدية، أي، محاولة تقسيم المؤسسات القائمة بما في ذلك مصالح القوة / المعرفة، والبنى السياسية الاجتماعية، وفقاً لأسس معيارية تتوجها "حالة الكلام المثالية"، أو الفضاء العام للحيازة العادلة والحرّة لمصادر المعلومات الضرورية. فيما يتعلّق بحرب الخليج، فإن القضية بين فوكو وهابرماس يمكن التعبير عنها على شكل بديل بسيط: وهو أنّ خطاب القيم الغربية المهيمنة يبدو وأنه قد أُستغلّ هنا بشكل فعّال للدرجة أنه جعل النقد بكلّيته بلا فعالية، أو أنه ما يزال يقع على عاتق المعارضين واجباً معيّن - واجب أخلاقي ومدني - يقوم بفضح الأنواع المختلفة من البلاغة الزيفة، ومن تشويهات الحقيقة وانتهاك المبادئ الديمقراطية التي ميّزت حملة التضليل الإعلامي التي قامت بها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها.^(٧)

من جهة أولى، يمكن أن يعمل هذا لصالح فوكو، أي، رؤيته بأن الحقيقة هي مجرد حصيلة مانفكر به وفقاً للخطاب السائد الذي تفرزه ازدواجية المعرفة القوة. في حالة كهذه - ومن وجهة نظر بودريار أيضاً - يصبح من العبث استحضار معايير الحقيقة، العدالة، أو الحوار الشعبي المتنور الذي يسعى إلى فضح الإجماع المزيف وإبرازه على حقيقته كتحتاج لآليات دعائية مكثفة رُسخت بسبب غياب الحوار الشعبي الحقيقي. ولا يمكن تجاهل هذا الطرح بسهولة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار موقف التواطؤ السليبي الذي شوهد على كل مستوى من التورط البريطاني، بدءاً من استعداد وزراء الحكومة إلى إعادة إنتاج خط البتناغون والبيت الأبيض يوماً وراء يوم وكما هو مطلوب، وانتهاءً بالإنتهاز شبه الكامل للمعارضة البرلمانية (عجّلت به محاولات حزب العمال المخجلة لكم الأصوات المنشقة) والحصص الفعال للرأي النقدي بجرائد الأقلية وبدقائق البث الخاطفة لبرامج التلفزيون. ولكن من الصحيح أيضاً - كما حاولت أن أثبت باستفاضة أعلاه - أن حقائق معينة قد برزت بالرغم من / وعلى نقيض هذا السبل من التغطية الإعلامية المزيفة، وبشكل رئيسي من خلال جهود الصحفيين الميدانيين أو ممن لهم مصلحة (أخلاقية أو حزبية أو مهنية) بفضح كافة أشكال الزيف التي انتشرت خلال أسابيع الدعاية المركزة للحلفاء. وفي أغلب الحالات تضمن هذا بعض التناقضات المكشوفة، ووجود هوة واضحة أو فشل في التطابق مع النسخة الرسمية للأحداث. مرة أخرى، ثمة شعور واسع الانتشار بالتقزز الأخلاقي - نقطة انعطاف في ردود الفعل الشعبية تجاه الحرب - التي نتجت عن سياسة كل من التحالف والولايات المتحدة الأمريكية بتحريض الأكراد و الشيعة و من ثمّ النكوص عن ذلك. النقطة التي أريد إثارتها هي أنّ كلا النوعين من الحكم، الواقعي والأخلاقي، يستلزم استخدام معايير محدّدة (الحقيقة، العقل، التماسك، النية الطيبة، والإفتتاح على الحوار العام) التي يطرحها هايرماس في سياق نظريته حول "الفعل التواصلّي" والتي لا تجتمع مكاناً لها في سيرورات

فوكو الإختزالية عن المعرفة / القوة.

"تجميل" السياسة:

يطرح هابرماس القضية بشكل محكم في مقطع من إحدى كتبه الأخيرة

تحت عنوان "علاقات مع العالم وادعاءات المشروعية". يبين طرحه العلاقة

الصليقة الموجودة دائماً بين قضايا المصادقية الواقعية، من جهة، وبين قضايا

الضمير أو المسؤولية الأخلاقية - السياسية، من جهة ثانية. من هنا:

عندما يرفض المرء مأيّقلم له في فعل كلامي واضح، فإنما يقوم بنفي

مشروعية الملفوظ استناداً إلى جانب واحد على الأقل من جوانب ثلاثة:

الحقيقة، الصحة، أو الصدق. فقول كـلمة "لا" يشير إلى أنّ الملفوظ قد فشل

بتلبية وظيفة واحدة على الأقل من وظائف الثلاثة (تمثيل مجرى الأمور،

الحفاظ على وشائج شخصية متداخلة، أو التعبير عن تجربة معاشة) ذلك أنّ

الخطاب لا يتمسّق مع مجرى الأمور، أي مع عالمنا المكوّن من علاقات

شخصية متداخلة منظّمة بشكل شرعي، أو مع عالم التجربة المعاشة للمرء

المشارك. هذه الجوانب ليست متميزة بوضوح في التواصل اليومي العادي.

مع ذلك، في حالات عدم الإتّفاق أو وجود الإشكالية المستمرة، يستطيع

المُحدّثون الضليعون التفريق بين العلاقات الثلاثة الآتية مع العالم، موضحين

ادعاءات فردية مشروعة ومركّزين على شيء يواجههم، سواء أكان شيئاً

إيجابياً أو سلبياً، شيئاً معيارياً، أو شيئاً ذاتياً.^(٨)

إنّ ما ينبثق من هذا الدغل الإسلوبي النثري لهابرماس هو جملة من

الإفتراضات التي تجري بوضوح عكس الظروف البراغماتية مابعد الحدائية

التي طرحها مفكرون من أمثال رورتي، فيش، ليوتار، وبودريار. بكلام

آخر، إنه يرسي قاعدة فلسفية لرفض أية نسخة من القضية النسبوية التي تريد

أن تغيب الحقيقة في تيار المعتقد المأخوذ بديهياً أو تتعامل مع كافة أنواع

ادعاءات المشروعية - واقعية، أخلاقية، أو ذاتية متداخلة - بوصفها وقفاً

نهائياً على هذه الحالة القائمة أو تلك من رأي الإجماع (*consensus opinion*). فكرة هابرماس الأساسية، باختصار، هي أنه مامن نظرية كتلك قادرة على تقديم وصف للكيفية التي تُلقَى من خلالها المعتقدات - أو توضع على المحك وفقاً لأشكال من الفهم خاطئة أو مخادعة أو متحازة - في ضوء دليل يبرز نتيجة استقصاء لاحق، أو كنتيجة للتأمل النقدي في العوامل التي تمهّد الطريق أمام الأشكال "المشوّهة بانتظام" للإدراك و الفهم التواصلية. وبالتأكيد، فإنّ طريقته الأخيرة في إثارة هذه القضايا تأخذ بعين الاعتبار "الإنعطاف اللغوية" والأزمة المهيمنة التي يفرضها التفكير المضادّ للتأسيس الذي ترك بصماته على الفلسفة التحليلية الأنكلو-أمريكية، وأيضاً على رموز الموضة مابعد البنيوية الفرنسية. و لكن، و كما يوضّح المقطع أعلاه، فإنّ هابرماس جوهرياً ما يزال مشغولاً بالأسئلة الثلاثة الرئيسية للنقد الكانطية: "ماذا يمكن أن أعرف؟"، "ماذا عليّ أن أفعل؟"، و "ماذا يمكنني بشكل معقول الطموح إليه؟".

ولكن أن يرى هابرماس الآن أنه من المناسب إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن صيغ لغوية (تواصلية أو أفعال - كلامية) فهذا مؤشر على تراجع عن موقفه الكانطية "القوي" الذي تجلّى في كتاباته الأولى، ودليل على أنه انتهى إلى التسليم بقوة الطروحات البراغماتية الجديدة الراهنة. ولكن هذا قد يعني اغفال تأكيد المتواصل على الاختلاف القائم بين الأشكال المزيفة وتلك الحقيقية لمعتقد الإجماع، أي، أشكالاً تبلورت، من جهة أولى، عبر تلك الضغوطات الإبتزازية التي يمارسها تضليل وسائل الإعلام، وإدارة "الرأي العام"، الخ، ومن جهة ثانية، أشكال تتمّ التوصل إليها عبر عملية صحيحة من الحوار الحرّ الباحث عن الحقيقة. هذا هو الاختلاف... كما طرحت آنفاً - الذي يعطي معنىً للتناقض الظاهري في عبارة هابرماس "براغماتية ماورائية"، والذي يضعه بقوة خارج دائرة مفكرين من أمثال رورتي وفيش. علاوة على ذلك، يمثل هذا أكثر أهمّ الأسئلة مفصلية في النقاشات الحالية الدائرة حول "استخدامات النظرية"، وسياسة مابعد الحداثة، ومشروعية تلك القضايا

ضمن إطار نتائجها الأخلاقية والإجتماعية على أرض الواقع. ذلك أنّ الذي بدأنا نشهده مؤخراً بين أوساط منظري ونقاد الأدب في المشهد الثقافي لما بعد الحداثة هو توجهٌ يسعى، ليس فقط إلى "تنصيص *textualize*" كل شيء يرونه - كما هو الحال في مقارنة التاريخ، الفلسفة، القضاء، علم الاجتماع، والعديد من المناهج الأخرى بوصفها مجرد "أنواع من الكتابة" الاختيارية، أو خطابات مفرغة من محتواها الدلالي أو شروط مشروعيّتها الفريدة - بل، وحسب عبارة والتر بنيامين الحصيفة، وإلى "تحميل السياسة" من خلال إزاحة تلك الأسئلة قدر الإمكان من الحيز الواضح للحقيقة والزيف.^(٩) وضمن هذا المناخ، وفي ضوء أفكار كهذه، استطاع مفكرٌ مثل بودريار أن يتقدم بافتراضات مستحيلة حول حرب الخليج و يعول على الفوز باصغاء محترم في بعض الدوائر على الأقلّ في المشهد الثقافي الطليعي. كلّ هذا يوحى بأنّ هابرماس محقٌّ عندما يحمّل ما بعد الحداثة مسؤولية تعميم "فروقات الجنس" بين أشكال الحكم المعرفية، والأخلاقية والجمالية. والحق، أنّ أحد النتائج المترتبة على تفكير تناصّي متطرف من هذا النوع هو اختزال كلّ شيء - العقل، الواقع، التاريخ، السياسة، الأخلاق - إلى مستوى ميت من الخطاب الأدائي أو البلاغي حيث الحقيقة (مرة أخرى) ليست سوى حصيلة ما نعتبره بكلّ بساطة "صالح عن طريق الإعتقاد".

كنت قد طرحت سابقاً أنّ هذا النقد يضلّ عندما يطبّق على التفكيكية، المشروع الذي تتصف جوانبه الخطابية (أو "النصّية") بدرجة عالية من القوة التحليلية، واحترام عال - بالرغم من كونه احتراماً مشروطاً - لضرورات النقد الكانطّي المتنوّر، بما في ذلك إدراك عميق للمخاطر المترتبة على أية محاولة توسّع من دائرة القيم أو الأشباه الجمالية بحيث تجعلها تطال فلك الفكر السياسي والأخلاقي. والواقع أنّ كتابات بول دي مان الأخيرة كرّست بمجملها إلى مقاومة تأثير مايسميه هو "الأيديولوجيا الجمالية"، تأثير مارس فعله أولاً - كما يرى دي مان - على القراءة الضالّة السائدة لمقاطع

مفصلية معينة لدى كانط، والتي أفرزت لاحقاً تاريخاً سيئاً بالإجمال لمواضيع جمالية - قومية ملغزة، بما في ذلك (و أكثرها بروزاً) مباركة هيدغر للدعاية الثقافية النازية.^(١٠) ومن العبث أيضاً التظاهر بأن التفكيرية لم تستخدم لتوها لأغراض منحرفة، متواطئة أيديولوجياً، وخاصةً عندما تستعير خطاب التسامي الكانطي (أو شبه الكانطي) كاستعارة بارزة لكل ما يتجاوز حدود التمثيل الدقيق أو طاقات العقل النقدي التأملي. لقد ذكرتُ لتوِّي بعض الأمثلة تصف هذه النزعة، من بينها مقال مبدعٌ لكنه غريبٌ في مجلة (Diacritics) يحاول "تفكيك" التقارير السردية المتنافسة المتعلقة بقضية الطائرة 007 kal، ذاهباً إلى النقطة التي تتحوّل فيه مقولة الحقيقة - بالضبط ماذا حدث، وبتحريض من من، وماهي المصالح الإستراتيجية المترتبة (أمريكية أو سوفيتية) - تتحوّل ببساطة إلى خطابٍ من اللاحسم (undecidability) "التسامي. وثمة مقاطع في مقالة ديريدا حول "النقد النووي" ترك نفسها عرضة لنفس الإتهام: بمعنى أنها تقوم بتهميش قضايا المسؤولية الأخلاقية والواقعية في عالمنا الحقيقي إلى الدرجة التي تستحضر فيها مأسَمي بـ "التسامي النووي" بوصفه نوع من اللاحسم المطلق، أو دلالة هجينة تقع خارج دائرة الحوار العقلاني المتنوّر.

وحقيقة أنّ هذه المقاطع ليست نموذجية في أعمال ديريدا مسألة سبق وناقشتها بمزيد من الإستفاضة، هنا وفي أمكنة أخرى.^(١١) ولكن من الواضح أن ثمة أسباباً لتجديد هذا الإهتمام في التسامي الكانطي، كونه يمثل، كما هو الحال، - وبشكل أبرز لدى ليوتار - علامةً على حالة "اللاتناسق" الراديكالية القائمة بين الأحكام المعرفية أو الواقعية من جهة، وبين الأحكام السياسية أو الأخلاقية، من جهة أخرى.^(١٢) ويكفي المرء أن يلقي نظرةً على تعليقات ليوتار عن حرب الخليج ليرى مدى السهولة التي يتجه فيها هذا الخطاب لتبني موقف من الشكّ المعرفي الصّرف ومن رفض قاطع لتناول القضايا من موقع المصلحة المسؤولة والمطلعة، الباحثة عن الحقيقة. إنّ مايمثله

التسامي - أو (حسبما يذهب إليه أولئك المفكرون) - مايفشل بشكل بارز في تمثيله - هو فكرة نظام اجتماعي - سياسي يمكن أن يحقق فعلاً حالة من الديمقراطية الحقيقية الفاعلة. ذلك أنّ واحداً من المعايير السائدة بين أوساط مفكري ما بعد الحداثة المتشككين هو أنّ نظاماً كهذا يظلّ دائماً فكرةً مستحيلةً المنال، إن لم نقل نتاجُ تخيلٍ "متسامٍ" ينحصر تحقيقه من حيث المبدأ في دائرة الاحتمال التجريدي أو الطوباوي. من هنا، وكما يقول ليوتار ملخصاً كانط:

لو أنّ الإنسانية تتقدّم باتجاه الأفضل، فإنّ ذلك لن يكون بسبب أنّ "الأشياء آخذة في التحسّن" أو بسبب أنّ واقع هذا التحسّن يمكن تقويمه من خلال اجراءات تكرّس الواقع، بل بسبب أنّ البشر قد تطوّروا أنفسهم وموسقوا أسماعهم مع الفكرة بشكل جيّد (بالرغم من كونها عصيةً علي التمثيل) إلى درجةٍ يشعرون توتّرها في حالة التطرّق لحقائق تقع ظاهرياً خارج نطاق البحث، بحيث يضرّبون برهاناً على التقدّم بمجرد اظهارهم الإستعداد لتقبّل ذلك. يمكن تبعاً لذلك اعتبار هذا التقدّم مرادفاً للمشاعر العامة بأنّ "الأشياء آخذة في التدهور". وفي حالة تفاقمها ستبدو الهوة بين الأفكار وبين الواقع السياسي و التاريخي العيني شاهداً ليس فقط ضدّ الواقع (reality) بل ولصالح هذه الأفكار (Ideas) أيضاً.^(١٣)

إنّ وثيقة الضمان التي يتبعها ليوتار في قراءة كانط مأخوذة من (النقد الثالث حيث ثمة مقارنة لصيقة بين التسامي كرمز لأشكال التجربة التي تتجاوز حدود طاقاتها في الإدراك العقلاني أو المعرفي، وبين "أفكار العقل" المعيارية (على سبيل المثال، العدالة، الحرية، الديمقراطية، والسلام الدائم) والتي لايمكن اختبارها أو التحقق منها بالإشارة إلى قضايا العالم الحقيقي.^(١٤) إنّ هذه القراءة مبرّرة طالما أنّ كانط بلاشكّ يعتبر التسامي مجرد قياس أو شبهة، وسيلة للتأكّد بأنّ أفكاراً كهذه تنتمي إلى حقل القيم والأحكام "فوق الحسية"، وبأننا نخطئ عندما نحاول التحقق من مصداقيتها - ولأعها

للتجربة - وفقاً لمعايير أرسط قواعدها أشكال أخرى من الحكم المعرفي أو التمثيل الضروري. في هذا الحقل الأخير (الإبستمولوجي) فإنَّ المطلب كان دائماً ضرورة أن تقوم المعرفة بتدعيم شروط تحققها عبر "اخضاع الحس للمفاهيم" أو عبر تكريس رباطٍ وثيقٍ - مختبرٍ نقدياً - بين نظام الإدراك الظاهراتي وبين نظام الفهم المفهومي. من هنا فإنَّ الفكرة المركزية التي تعيننا هي المدى الذي يمكن من خلاله للفلسفة أن تقفز فوق شروط الحقيقة التي يتبناها العلم من خلال تقديم توصيفٍ تأويليٍّ مفصلٍ ("استدلال ماورائي"، بالمعنى الكانطوي) للكيفية التي يمكن بواسطتها حماية هذه الشروط ضدَّ تهديد الشكِّ الإبستمولوجي. ولكن طروحات من هذا النوع تبدو كلياً غير ملائمة عندما يتعلق الأمر بأسئلة تطال الحكم الجمالي أو السياسي - الأخلاقي، بما أنه لا يوجد هنا أرضية معقولة لاستحضار معايير محدَّدة (مبرهنة موضوعياً) لكل من الحقيقة والزيف. أقصى ما يمكن للمرء أن يتوقعه في مسائل كهذه هو درجة من الاتفاق الذاتي المتبادل، يتحصَّل عبر تبادلٍ مشروطٍ للأراء بين أفراد "مُثقَّفين" بشكل جيّد.

يجب، على أية حال، عدم اعتبار هذا بأيّ معنىٍّ من المعاني استنتاجاً ضعيفاً ومؤسفاً، بالاستناد إلى كانط. إذ أنه تماماً في حيِّز الأفكار "ما فوق الحسِّية" - حيِّزٍ منفصل تماماً عن القيود المحددة للضرورة السببية، الإدراك الظاهراتي، الفهم المفهومي - يستطيع الفكر الوصول إلى "مملكة النهايات"، ومعرفة حرية المطلقة أو استقلاله تجاه قضايا الخيار الأخلاقي (أو "العقل العملي" الكانطي). ولو لم تكن هذه هي القضية - لو أنَّ "نظام العبارة" المعرفي (حسب استخدام ليوتار) يُطبَّق هنا كما طُبِّقَ في أمكنة أخرى - فإنَّ العقل العملي عندئذ سيُكون نفسه عرضةً لنفس القوانين السببية المتصلِّبة، تلك الضرورة نفسها التي تتطابق أحكامها مع أوامر الإدراك الظاهراتي. وهكذا يستطيع المرء أن يرى لماذا يحتلّ التسامي تلك المكانة المميزة في تفكير كانط حول الأخلاق والسياسة. إلى هذا الحدِّ يمكن أن نبرِّر لليوتار مقارنته

للتسامي بوصفه أحد توريات الفكر - ليس تماماً "كمفهوم" أو "كمقولة" - مكنَ كانط من التطرّق إلى تلك "الأحداث التاريخية العظيمة" (مثل الثورة الفرنسية) والذي، لولا ذلك، لكان تجاوز أو كبح طاقات الحكم التأملي. مع التسامي "استطاع كانط التوغّل بعيداً باتجاه المغايرة، إلى الدرجة التي يبدو فيها حلّ معضلة التناقض الجمالي [أقصد، البحث عن معايير تقويمية مشتركة حيث يستحيل تكريس أية قاعدة] أكثر صعوبة في حالة المتسامي (the sublime) منه في حالة الجميل (the beautiful).^(١٥) ويرجع السبب، كما يلاحظ ليوتار، إلى أنّ قضايا العدالة والحقّ السياسي لا يمكن البتّ فيها نهائياً بالرجوع المباشر إلى خواصّ موجودة بوضوح وموضوعية "هناك"، وحسب ما يملّيه الدليل المتوفّر.

لكن ثمة أيضاً، كما حاولت أن أظهر، خطر جدّي يشير إلى أنّ هذه القراءة مابعد الحدائية للتسامي الكانطي قد تنجرف نفسها باتجاه ألعاب لغوية "متنافرة" بشكل راديكالي، وأنواع من الخطاب وأنظمة العبارة إلى درجة تصبح معها قضايا الحقيقة (الحقيقة التاريخية) غير مناسبة لغايات الحكم الأخلاقي - السياسي. بالتأكيد لم يتصوّر كانط أبداً حدوث مثل هذا الشرخ - أو الهوة الأنطولوجية - بين مصالح المسعى العقلاني الباحث عن الحقيقة وبين مصالح التفكير التأملي. يمكن أن تكون المسألة، كما يلاحظ كانط في صدد حديثة عن الثورة الفرنسية، أنه مامن إحالة إلى "الحقائق" - إلى مجرى الأحداث كما هو واضح في فترة "الرعب" وماتلاها - يمكنها أن توهن "الحماس"، أو الشعور بتفاوتٍ سياسي واجتماعي جديد، تجلّي أولاً في عقول أولئك المتفرّجين الذين حالفهم الحظ في مشاهدة "الحدث العظيم". وقائع من هذا النوع تصف بالتسامي بالمعنى الذي تشير فيه استجابات مقابل فائض الحقائق (التاريخية) المعطاة، استجابات لا يمكن التشكيك بمصداقيتها - أو التشكيك بأهميتها - بمجرد العودة إلى السّجل اللاحق من الهزيمة والفشل الذي أعقب الثورة. اذن، وبكلمات ليوتار المأخوذة من كانط:

الحماس، بدوره، لا يرى أي شيء، أو يرى أن ما يرى هو لاشيء، وبالتالي يحيله إلى ذلك الذي لا يمكن تمثيله (*the unrepresentable*). وبالرغم من أنه، أخلاقياً، مدانٌ بصفتة باثولوجياً، فإنّ الحماس، "جماليّاً"، يتصف بالتسامي، لأنّه يمثل التوتر الذي تفرزه الأفكار، بحيث تخلق هاجساً في العقل يعمل بقوة أكبر وأطول بالمقارنة مع الهاجس المتأتي من عمل التمثيلات الحسّية. (١٦)

كما أشرت سابقاً، يمثل هذا بلاشكّ جانباً مهماً من فلسفة كانط الاجتماعية - السياسية، وتحديداً رغبته في حماية مصالح الفكر التقدمي أو التحرري بتمييزه بين مملكة "العقل العملي الصرف" وبين غيره من القوى الإجرائية العملية، الواضحة والمباشرة، الواقعية والتوثيقية. ولكنه يغفل مع ذلك ماهو مهمّ أيضاً، وبدرجة متساوية، في فلسفة كانط: وتحديداً إيمانه بأنّ هذه "التوترات" لا يمكن الحفاظ عليها إلّا عبر حسّ بالتغايير - الهوة الواضحة - بين الأشياء كما هي عليه (أو كما انتهى أمرها حتى هذه اللحظة) وبين الأشياء كما يمكن أن تكون عليه وفقاً لمتطلبات العقل، العدالة والحقيقة. وحسب توصيف ليوتار، فإنّ هذين النمطين من الفكر (المعرفي والتأملي) ينتميان إلى دائرة الألعاب اللغوية "التغاييرة" بشكل صارخ، وإلى الدرجة التي لا يمكن أن توجد فيها أرضيات - أو معايير متوقّرة - لتقييم الواقع الراهن في ضوء التقدّم المستقبلي الممكن. باختصار، إنّ ماتفرزه هذه القراءة مابعد الحدائية للتسامي الكانطي هو نظرة من الشكّ المعرفي المتطرّف، إضافة إلى سياسة معزولة كلياً عن أسئلة المسؤولية أو المشروعية المنتمية إلى العالم الحقيقي.

إنّ المقطع التالي من كتاب (*The differend* الاختلافي) يظهر السهولة التي ينحرف فيها خطاب ليوتار في حديثه عن ألعاب اللغة غير المتناسقة باتجاه شيء يشبه كثيراً موقف بودريار المناهض، جملةً وتفصيلاً، للواقعية: إنّ المطلوب هو جنسٌ جديد من الخطاب، جنسٌ تقول عبارته المركزية:

ماذا يمكننا فعله؟ هذه العبارة تجدد نظيراً لها في ما يدعوه كانط بفكرة الخيال (حدوس بدون مفهوم)... واليوم، يُطلق على هذه اسم سيناريوهات أو تزييفات. إنها سرديات اللاحققي، كما هو الحال في ألعاب الحرب: ماذا لو أنهم هاجموا خاضرتنا اليسارية؟ عندها فإننا سوف نحاصرهم بمحشد سريع من خاضرتنا اليمينية. تُسرّد أشكالاً متعددة من القصص المحتملة، الممكنة وغير الممكنة، بغضّ النظر عن احتمال صدقها، وذلك تأهباً لما يمكن أن تولّد إليه الحال.... المداولات السياسية، كما يُطلق عليها، تجري ضمن إطار هذه السيناريوهات، وبما أنّ حكومة كابول أو السلفادور طلبت المساعدة من موسكو أو واشنطن، فإنّ وجود القوات السوفيتية أو الأمريكية هو دليل على استقلال هذه الحكومات.... هذا نوع من الجدل العام، أو حملة تستهدف الرأي العام، دعاية: الآخر مخطئ، اذن أنا على صواب. هو أو هي لا يستحقان ثقّتك (هذا يستهدف مبادئ الخطيب المعارضة)؛ هو أو هي يقودناك بعيداً عن غاياتك الحقيقية (هذا يستهدف مشاعر المستمع)؛ أما القضية فلم تكن (بالتالي) متشابهة معي.^(١٧)

وكما هو الحال غالباً مع بودريار، كذلك هو الأمر مع طرح ليوتار: ورغم كونه تعليق تشخيصي متين عن الكيفية التي تجري فيها الأمور حالياً في ظلّ ديمقراطيات "العالم الحرّ" في الغرب، فإنّ المقطع ينحرف بكلّيته عن المسار - وبأسلوب مابعد حدثي نموذجي - عندما يساوي بين هذه العملية وبين "المداولات السياسية، كما يُطلق عليها"، وبالتالي يشارك ضمناً تلك "السيناريوهات"، و"التزييفات"، و"سرديات اللاحققي" باعتبارها أقرب ما يمكن أن نصل إليه في علاقتنا مع الواقع والحقيقة. إنّ انطولوجيات معكوسة كهذه - وضع البلاغة فوق العقل، الخيال فوق الحقيقة، أو المنطق الزائف للردع فوق مصالح الحوار العقلاني - هي، كما رأينا، العلامة المميزة لمابعد الحداثة في أكثر أشكالها التنظيرية حذاقة. أما الأكثر سخريّة هو أن يسوق ليوتار هذا المقطع بعينه كحاشية لما يدعوه - محقّقاً في ذلك - "العبارة

المركزية" للعقل الكانطفي في منحاه التأملي (الأخلاقي - السياسي). ذلك أن جملة "ماذا يمكننا فعله؟" هي سؤال لامعنى له في غياب تلك المعايير التي تؤسس للحكم، ليس فقط في ما هو صواب يطل مصالح الحرية، الديمقراطية، والعدالة، ولكن أيضاً في ما هو خاطئ - خاطئ بشكل مبرهن - في الوضع القائم للقضايا السياسية العالمية.

هذه النقطة يمكن اثارها مباشرة فيما يتعلق بحرب الخليج من خلال تحليل الكيفية التي قامت فيها قوى التحالف الأمريكي باستغلال ميثاق الأمم المتحدة وقراراتها المختلفة قبل وخلال وبعد فترة المواجهات العلنية. ذلك أنه يمكن النظر إلى الأمم المتحدة - كما اقترح يوماً زميلي سيمون كريتشلي - كفكرة كانطية "للعقل العملي الصرف" وقد ترجمت إلى حيز المصالح الجيوبوليتيكية الرائنة. بكلام آخر، إنها هيئة تمثيلية تتجاوز مبادئها بكثير طاقاتها على التنفيذ العملي الفعّال، ويفصح ميثاقها عن مثل تنويرية قلما تحققت أو طبقت بانتظام على أرض الواقع، غير أن مصداقيتها مع ذلك قد اختبرت - بالرغم من هذه الإخفاقات - عبر تناولها لقيم تتجاوز بكثير الدليل الحزين حتى تاريخه. من وجهة نظر عدمية، (تدعمها في أغلب الأحيان المقارنة مع عصبة الحروب المتبادلة للأمم) هذا مجرد مثال آخر على الحلم الطوباوي القديم، والفكرة الواهمة بأنه يمكن معالجة قضايا السياسة المحلية أو الدولية على أسس الثقة المتبادلة والفهم المتنور. لهذه النظرة مدافعون قلائل ينتمون لمدارس مختلفة في النظرية السياسية والاجتماعية. فمن جهة، هوجمت السياسة التي تستند على العقل المتنور من قبل أولئك المتشككين مابعد الحديثين وتلامذة فوكو، هؤلاء الذين يرون - مستلدين إلى أراضيات نيتشوية وهوبزية معاً - أن الحديث عن "العقل"، "العدالة"، أو "الحقيقة" هو مجرد نوع آخر من الخطابة المضللة، غطاء يحجب نشاطات تلك الإزدواجية المهيمنة "للقوة / المعرفة" التي لاتفسح مجالاً أمام تلك القيم البالية بالوجود. ومن جهة أخرى، فقد شُخصت هذه السياسة من قبل منظرين من أمثال

أدورنو وهوركايمر بوصفها خطاب متواطئ بشكل قاتل من خلال ترافقها مع مايسمى "ديالكتيك التنوير"، العملية التي فقد فيها العقل قوته النقدية أو التحررية وأصبح مجرد آلية للقمع، ووسيلة للتحكم والرقابة الشاملة، "عقل" ذرائعيّ *instrumental reason* سقط بكلّيته في براثن إرادة القوة التي تسير نحو مزيد من السيطرة على الطبيعة والإنسانية.^(١٨) إلى هذا الحدّ توغل هؤلاء مع سيورات فوكو عن المعرفة و القوة، بالرغم من الاختلافات الصارخة التي انبثقت في أماكن أخرى بين نظرية فرانكفورت النقدية وبين تحليل الخطاب الفوكوي. وبالطبع ثمة آخرون - مثل نورمان كون في كتابه الذائع الصيت (السعي وراء السعادة المطلقة) - ممن يجادلون بأنّ التفكير الطوبواي يشتمل أشكاله هو من أكثر الأوهام السياسية خطورة، طالما أنه يجرّس دائماً على تنامي شعور بالحماس الثوري أو الفورة الروحية، والتي غالباً مايتبعها فترة من القمع السياسي والديني الواسع النطاق.^(١٩) من هذا المنظور، فإنّ قيم عصر التنوير التي نادى بها كانط يمكن اعتبارها مجرد نسخة أخرى - بالرغم من كونها نسخة مثقلة بدنيوتها - عن الهاجس الطوبواي الواهم ذاته والذي يمكن تتبع آثاره عبر تاريخ طويل من المثل الثورية التي أخفقت أو تمّت خيائتها. تأمل هذه الطروحات مجتمعة وسترى، بوضوح مباشر، لماذا عمد العديد من المثقفين والمعلقين السياسيين النظر إلى هيئة الأمم بعين تهكمية واعتبارها إمّا دمية في لعبة القوة السياسية العالمية التي تنتهجها الولايات المتحدة، أو النظر إليها بعشق ساذج كممثل رائع يفتقر إلى أدنى قوّة للتدخل في الشؤون العسكرية والإستراتيجية للعالم الذي نعيش فيه.

هذا هو السبب بلا شكّ الذي يدعو ليوتار إلى التأكيد على التسامي الكانطي كوسيلة انذار وديعة تحذّرنا من عدم الخلط بين الحيزين المختلفين للواقع الإجرائي، الذاتي البرهنة، (أو المشروعية التاريخية) و بين "العقل العملي الصرف" في جانبه السياسي - الأخلاقي. من هنا:

وبسبب أنّ شعور التسامي هو مجدّد ذاته مفارقة مؤثّرة، مفارقة الشعور

على المستوى العام بأن الشيء الذي "بلاشكل" يشير إلى ما وراء التجربة، وبأن هذا الشعور يشكل نوعاً من "أداء كأن *as if*" لفكرة المجتمع المدني وحتى لفكرة المجتمع الكسموبوليتي، وبالتالي يشكل نوعاً من أداء "كأن" لفكرة الأخلاق، تماماً حيث لا يمكن تمثيل تلك الفكرة، داخل التجربة. بهذا المعنى تماماً يصبح التسامي إشارة. هذه الإشارة هي مؤشر فقط على السببية الحرة، لكنها مع ذلك تمتلك قيمة البرهان للعبارة التي تؤكد التقدم، بما أن الإنسانية المتفجرة ستكون لتوها قد أنجزت التقدم الثقافي من أجل أن تجعل هذا يشير إلى "نموذج تفكيرها" حول الثورة. هذه الإشارة هي التقدم في حالته الراهنة، إنها أفضل ما يمكن فعله، بالرغم من أن المجتمعات المدنية بعيدة كل البعد عن الجمهوري في نظامها والحكومات ليست هي الأخرى على الإطلاق قريبة من الفيدرالية العالمية (أبعد ماتكون عن ذلك).^(٢٠)

لكن المشكلة في كل هذا هو أن ليوتار يدخل أسفينا بين نظامين للعبارة "غير متسقين" بحيث أن النقد لا يستطيع أن يقبض على شيء من أجل عقد مقارنة، من جهة أولى، بين ما يمكن أن تدلّ عليه "أفكار العقل"، ومن جهة ثانية، بين ما يتم تقديمه فعلاً باسم هذه العبارات من قبل حكومات تسعى لتقديم حجة أو تسويق مشكوك فيه يبرر أعمالها وسياساتها. واستناداً لتشخيص ليوتار، فإن نقداً من هذا القبيل لا بد وأن يرى بوصفه "خطأ منظومة"، أو مجرد مثال آخر للخلط المتأني من دمج أحكام الحقيقة الواقعية (ذات المصادقية المبرهنة) مع أحكام الحق السياسي والأخلاقي. و النتيجة هي - كما هو الحال مع مجمل التفكير مابعد الحداثوي - خليط غريب من النظرية التكهنية العالية ومن السوداوية المتطرفة بشأن احتمالات تحقيق أي شيء يشبه ولو من بعيد القضاء العام للحوار المطّلع أو الديمقراطية النشطة و الفاعلة. هنا أيضاً، تمتلك أفكار كهذه وقعاً أشمل في المزاج الحالي للنفور "مابعد الأيديولوجي" من أية منظومة لشروط الحقيقة، و للمبادئ أو القيم التي تسير عكس اتجاه الإجماع المسيطر وأفصح هذا المزاج عن نفسه أثناء

حرب الخليج وتجلى في وجهة النظر الواسعة الانتشار بأنه من العقم اعتبار ائتلاف التحالف الأمريكي مسؤولاً تجاه مبادئ ميثاق الأمم المتحدة أو تجاه قراراتها المتعددة، بما أن هذه المبادئ - مثل الأمم المتحدة نفسها و مفهوم "القانون الدولي" - هي مجرد أفكار مفرغة من أي محتوى عملي للدرجة أن استحضارها لا يعدو كونه هدراً للأنفاس. الفكرة التي أسوقها هنا لا توحى بأن طروحات ليوتار تقود مباشرة إلى هذا النوع من الحياء المتشكك، بل إنها لا تقدم أية مصادر نقدية، ولا أية وسائل مناسبة لمقاومة تأثيراتها السياسية والأخلاقية المعكوسة.

بعض أشكال شروط الحقيقة:

إن عبارة بول دي مان "أيديولوجية جمالية" هي أفضل ما يمكن أن يصف مكنم الخطأ في هذا التأويل مابعد الحدائي لكانط. ومن خلال ابتكار هذا الرمز السلطوي من التسامي الكانطي - متعاملاً معه ليس فقط كرديف للعقل في شكله الأخلاقي - السياسي بل وكشرط مسبق لكل هذه الأحكام التكهنية - فقط يستطيع ليوتار أن يبرر حديثه عن ألعاب أو خطابات اللغة "المتنافرة" بشكل راديكالي. وهذا الحديث قد نال مصداقية كبيرة في صفوف العديد من المثقفين في وقت كان فيه التفكير اليساري المعارض في أدنى جزر له، عندما كانت معتقدات الإجماع تحتل واجهة الحوار "مابعد الماركسي" الرائج، وكان من السهل على المعلقين السياسيين التهكم من أية فكرة تنقذ أو أو تقسم نشاطات الولايات المتحدة في الخليج بالإشارة إلى "أفكار العقل" تلك التي تجسدها وثيقة من مثل ميثاق الأمم المتحدة. إذ إن ذلك يستلزم بعضاً من الافتراضات المسبقة عن الحقيقة، والحوار المشروع، و الأرضيات التأويلية الموثوقة التي تم رفضها بشكل قاطع استناداً إلى قراءة مابعد حدائية لمقاطع معينة لدى كانط. افتراضات مسبقة ضرورية كهذه كانت تضم أولاً المبدأ القائل (عكس اتجاه ليوتار) بأنه لا يوجد أي تنافر مطلق

بين قضايا الحقيقة وبين قضايا المسؤولية الأخلاقية والسياسية؛ وثانياً، إنَّ الطرح القائل (وهذا يناقض بودريار وما بعد الحداثة عموماً) بأنَّ ثمة حقائق تحدد الكيفية التي تقف فيها الأشياء في الواقع - من بينها الحقائق التاريخية - هي ليست مجرد اختلاقات تفرزها هذه اللعبة اللغوية أو تلك، هذا الخطاب أو ذاك، هذا الشكل السردي من التمثيل أو غيره؛ وثالثاً، إنَّ الفهم الذي يجد أنَّ "أفكار العقل" - كما تتجسّد مثلاً في مغامرة جماعية من مثل الأمم المتحدة - تنوجد ليس فقط في حيّز التخيل "المتسامي" المفرّغ من أية مصداقية أو حضور في العالم الحقيقي، بل يمكن دائماً أن تطبّق على حالات معينة (من مثل سلوك الولايات المتحدة و"التحالف" في حرب الخليج) عبر محاولة تكريس حيثيات الخطأ والصواب في المسألة. بالطبع، طروحات كهذه ستكون دائماً مفتوحة للنقاش، ليس فقط بخصوص عدالتها ضمن ما تقتضيه القيم والمبادئ المترتبة، بل أيضاً - وغالباً - ضمن منظور الحقيقة التاريخية أو الواقعية - الوثائقية. إذن، سوف تظلّ الآراء منقسمة بلا شكّ حيال ماحدث بالفعل عند منعطفات مفصلية قبل وخلال وبعد فترة الجبايات العلنية في الخليج، وحيال فيما إذا كان يمكن تبرير نشاطات مختلفة في ضوء الدليل المتوفر. لكنّه خطأ واضح - خطأ فلسفي أساسي - أن تفترض أنه مجرد أنَّ شروطاً كهذه تكون قابلة للأخذ والردّ، أو لأنّ أية محاولة لحسم القضية بين فرق المناهضين للحرب والمناصرين لها هي أمرٌ بعيد المنال على الأرجح الآن (إذا لم نقل دائماً) فإنّ هذا يرتّب علينا بالتالي الخروج باستنتاج واضح والتسليم بأنّ الحقيقة في مسائل كهذه هي بكلّيتها مستحيلة التحقق. ذلك أنَّ القضية لتوها - كما حاولت أن أظهر سابقاً - تلخص بأنّ بعض الأكاذيب قد تمّ فضحها، وأنّ بعض حيل الدعاية قد كُشفت على حقيقتها، وبعض أشكال الخطاب التبريرية المشكوك بمصداقيتها قد انكشفت على أنها ليست سوى غطاءٍ يخفي سعي الولايات المتحدة الأمريكية باتجاه مصالح الهيمنة الإقليمية.

في بعض الأحيان، لا يترتب على هذا أكثر من خلل ملموس أو فجوة بين الطريقة التي تظهر فيها الأشياء في البداية (أي كما قدّمت عبر وسائل الإعلام ضمن ظروف من الرقابة الحكومية والعسكرية الشديدة) وبين الحقيقة كما تظهر في نهاية المطاف من خلال عملية من الإستقصاء النقدي - التحليلي. إنّ أكثر الأمثلة مدعاةً للغرابة (والرعب) هو قضية قصف ذلك الملجأ المدني، وقد تمّ ذلك - وتمّ تبريره لأيام فيما بعد - بحجّة أنه مركز اتصالات عسكرية هامّة. الأمثلة الأخرى التي نخطر على البال تلقائياً هي تلك المواقع المتعددة (مستشفيات، مراكز لمعالجة الصرف الصحي، وحدات تغذية المياه، مصنع لإنتاج حليب مجفف للأطفال، الخ - التي تمّ تدميرها - سواء خطأً أو غيره - في بغداد وغيرها من المدن، وقد مرّرت على أنها أهداف "استراتيجية" حقيقية إلى أن ظهرت الحقائق لاحقاً عبر دليل مصوّر من البقايا المبعثرة بين الأنقاض. وكان بعدها رأسمال الدعاية المؤلّف من لقطة للتلفزيون العراقي عن طيارين للحلفاء تمّ اسقاطهم تظهر أنّ اصابتهم (قيل لنا) قد تسبب بها محتجزوهم العراقيون "غير الإنسانيون"، في حين أنّ تقارير لاحقة (مطلّعة بشكل أفضل) عزت هذا إلى كونهم عانوا من صدمات واكتئابات إعتيادية جرّاء هبوطهم الإضطرابي من طائراتهم المحطّمة على ارتفاع وسرعة عاليتين. ويستطيع المرء أن يستمرّ بإعطاء أمثلة متنوعة، لكنّ النقطة العامّة يجب أن تكون واضحة: وهي أنّه من الممكن أن يكون صعباً تكريس الحقيقة في أمور كهذه، ويمكن أن تظلّ عرضةً للنقاش، لكنّ هذا ليس سيئاً - سيئاً كافياً - في الوقوع في اليأس حيال إمكانية الوصول إلى صيغة من العقلنة البرهانية والتبادل النقدي المفتوح.

هذا الموقف، بمعنى من المعاني، قلّما يحتاج إلى دفاع، بما أنّه يتوافق تلقائياً مع افتراضاتنا اليومية النشطة حول وجود عالم موضوعي "هناك"، ووجود واقع مؤكّد يمكن أن لانستطيع اكتناه خواصّه، غير أن الحاصل النهائي لأشياءه، وقائعه وحوادثه، هي، بالرغم من ذلك، حقيقة. ^(٢١) حقّاً،

وكما يفترض ثوماس نيجل، لا يمكننا بشكل مفهوم إثارة الشكوك حول حقيقة رأينا الحاضر - ربما كان مشوهاً و منحازاً - دون الأخذ بعين الاعتبار على الأقل أننا ارتكبنا خطأ ما، وبالتالي التسليم عملياً بأنه من الممكن أن نعيد الأمور إلى نصابها. "في السعي وراء الموضوعية"، يكتب نيجل:

نبدل من علاقتنا مع العالم، نطور من صحة بعض تمثيلاتنا له بالتخلي عن بعض الأمور الغرائبية في رأينا حوله. لكن العالم مستقل بشكل قوي عن تمثيلاتنا المحتملة له، ويمكن تماماً أن يتجاوزها بكثير. هذا له مضاعفات عديدة بخصوص ما يمكن للموضوعية أن تحققه عندما تكون ناجحة والحدود الممكنة التي لا يمكن أن تقفز من فوقها. إن هدفها الرئيسي ومنطقها الوحيد هو أن تزيد من فهمنا للواقع، ولكن لن يكون لهذا معنى يُذكر إلا إذا كانت فكرة الواقع ليست مجرد فكرة ما يمكن الحصول عليه باتباع تلك الطرق.... الموضوعية الإنسانية يمكن أن تقبض على جزء من العالم فقط، ولكن عندما تكون ناجحة، يجب أن تمنحنا فهماً لتلك الجوانب من الواقع يكون وجودها مستقلاً عن قدرتنا على التفكير بها - مستقلة بنفس القدر الذي يكون فيها وجود الأشياء التي لانستطيع كنهها مستقلاً.... ذلك أن ما يوجد هناك، أو ماتكون عليه الحال، لا يتصادف بالضرورة مع ماهو موضوع محتمل للفكر بالنسبة لنا. وحتى عندما نكون قادرين من حيث المبدأ - عبر اجترار معجزة ما مثلاً - على فهم كل شيء موجود هناك، فهذا لن يجعل من الشيء واقعاً حقيقياً. (٢٢)

تستهدف مقولات نيجل بشكل رئيسي أولئك المتشككين والمثاليين الفلاسفة المتدينين لمشارب مختلفة ممن يميلون إلى خلط القضايا الانطولوجية (أسئلة "مالذي هناك، أو ما هي القضية") مع المعضلات الابستمولوجية (أي تلك المتعلقة بحدود الإدراك الثقافي والمعرفي الإنساني). إن ما فشل في ادراكه هؤلاء المفكرون، يرى نيجل، هو الإستحالة الواضحة في احتلال موقع تبرز

فيه "الحقيقة" بوصفها مجرد نتاج (قد يكون ضالاً) لأفكارنا أو تمثيلاتنا الخاصة، حيث لا شيء يمكن الإنكساء عليه - مامن بديل، أو موقع أكثر نقدية وموضوعية - بوصفه وسيلة تكرر حقيقة كوننا سقطتنا في الخطأ. باختصار، هذه واحدة من "وجهات النظر التي لاهوية لها" أو واحداً من المواقف المستحيلة التي تزود نيجل بالموضوع الرئيسي وبالعنوان البارز لكتابه. يبدو لي أنّ هذا الطرح يعمل بشكل فعال ضدّ بودريار، ليوتار، فوكو، وغيرهم من ممثلي التيار التشكك في ثوبه الراهن (مابعد الحدائثي أو مابعد البنيوي). ذلك أنّ هؤلاء غالباً ما ينطلقون من مجموعة معقولة من الفرضيات حول حدود المعرفة الإنسانية، والطبيعة الإشكالية لبعض من شروط الحقيقة، والدرجة التي يمكن من خلالها لفاهيمنا ومنظوماتنا العاملة أن تعتمد على بعض المعايير (جدلاً، لغوية أو مشروطة ثقافياً). غير أنهم يقعون في المغالطة الكبرى عندما يستنتجون وفقاً لهذه القاعدة بأنّ الواقع نفسه - بالمقارنة مع أفكارنا حوله - يجب أن يُرى، تبعاً لذلك، بوصفه جزءاً ملفقاً من هذه العقلية الجمعية أو تلك. ذلك أنّ طروحات من هذا النوع تقع آلياً في المغالطة التي يلمسها نيجل مضمرة وراء مختلف أشكال التيار المثالي المضاد للواقع بشكل متطرف: وتحتيداً نزعة خلط القضايا الاستمولوجية والانطولوجية، أو الأسئلة التي تتحدث عن محدودية الفهم الإنساني، والأسئلة التي تتأمل في مكانة أو وجود الأشياء والحوادث في العالم الحقيقي. ويسبب هذا الخلط استطاع بعض من مفكري مابعد الحدائث من أمثال بودريار - وبعض مفكري البراغماتية الجديدة من أمثال رورتي - أن يعتبروا "الواقع" عالماً مفقوداً نهائياً على حساب تلك النزوات الكامنة في فلك آخر تكون في الحقيقة نتاجاً لكلّ ما يخطر على بالنا بالإستناد إلى آخر الإستعارات، الألعاب اللغوية، أو "المفردات النهائية" المتوفرة. ولكن، وكما يوضح نيجل، هذا الموقف ليس مؤسساً على الإطلاق وفقاً لأرضيات فلسفية، ولا يمكن الأخذ به جدياً وبشبات عندما يُواجه المرء بقضية لها علاقة بإشكالية الحقيقة والزيف

في العالم الحقيقي. من هنا:

إنّ فكرة الموضوعية تشير دائماً إلى أكثر من مجرد اتفاق ذاتي متبادل، بالرغم من أنّ هذه الاتفاقية، النقد، والتسوية، تمثل طرقاً جوهرية للوصول إلى رأي موضوعي. اللغة التي يمكن أن نتحصّل عليها جراء إتفاقنا في ردود الفعل تمكّننا من الذهاب إلى أبعد من هذه الردود لتحدّث عن العالم نفسه. وكما يسلم معظمنا تقريباً، فإنها تمكّننا من القول، بحقّ أو بزيّف، بأنّ المطر كان يتساقط فوق (غيرالتر) منذ خمسين ألف سنة مضت، حتى ولو لم يكن ثمة من وسيلة للإتفاق بشأن تطبيق المصطلح على هذه القضية. إنّ اللغة تذهب خارج ذاتها، سواء أكان الأمر متعلقاً بمفهوم المطر أو بمفهوم ماهو كائن هناك، على الرغم من أنّ ما تصل إليه لا يمكن التعبير عنه إلّا باستخدام اللغة أو شكل آخر من التمثيل.^(٢٣)

بالطبع ثمة مفكّرون كثير - بودريار من بينهم - لن يسلموا بقوة هذا الطرح و بالتالي يستمرّون في تبني موقف (بالتأكيد لامعنى له) يرى أنّه طالما أنّ الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بالرجوع إلى شكل مفضّل من ألعاب اللغة، الخطاب، أو "نموذج التمثيل"، فإنّ الواقع ينسحب من الصورة ويتحوّل إلى مجرد وسيلة للتغذية البلاغية، أو فكرة مواسية بالنسبة لأولئك المفكّرين الذين لا يستطيعون أن يتخلّوا عن أوهامهم الواقعية "المتنافيزيقية" القديمة. لقد ساهمت مابعد البنيوية - وبعض نماذج التفكيكية على الأقل - بتكريس هذه الفكرة ودفعها إلى درجة عالية من الشكّ، ولكنّ مواقف كهذه سرعان ماتتحوّل إلى سخف واضح ما إن طرح السؤال - كما فعل نيجل - عن الكيفية التي يمكن من خلالها التعايش مع منطق "هذا أو ذاك" المتعلق بافتراضات واقعية عن العالم الحقيقي، أو بيانات تكون حقيقتها المحددة (أو زيفها) مسألة معزولة تماماً عن حالة اللاحسم الراهنة. منذ كانط استطاع معظم الفلاسفة تجنّب هذه الخلط الإشكالي بين المنظومتين الاستمولوجية و الانطولوجية. أمّا أنها وقد عادت وطفّت على السطح إلى درجة خانقة بين

أُتباع التيار ما بعد الحداثي الراهن فهذا علامة أكيدة على مدى التقهقر الذي تعاني منه هذه الحركة ليس فقط بالمعنى الفلسفي بل والسياسي أيضاً. ذلك أنّ سياسة ما بعد الحداثة - بما في ذلك تضميناتها الأخلاقية - مسؤولة، كما بيّنت آنفاً، عن خلق هذه البلبلة، خاصةً عندما يُنظر إليها في ضوء ردّات الفعل على حرب الخليج وعلى أحداث راهنة أخرى. القضية الرئيسية هنا، مرّةً أخرى، هي السؤال الكانطي: ماهي بدقة العلاقة القائمة بين مختلف مسارب الخطاب المتداخلة - الفهم، العقل العملي، الحكم الجمالي، التكهّن الأخلاقي والسياسي - والتي يتوقّف عليها تأسيس "محكمة" نقدية غايتها البحث عن الحقيقة؟ يثير نيجل هذه النقطة في سياق آخر ولكنه يأخذ بعين الاعتبار التمييز ذاته. "ثمة بعض من أجزاء الخطاب"، يكتب نيجل:

تكون فيه اللغة وردود الفعل المشتركة هي القعر النهائي، مع غياب أية إحالة حقيقة إلى العالم خارج ردودنا، ومع غياب الموضوعية باستثناء ما ينبثق من الإتيافاق. ثمة قضية حقيقية بشأن ذلك فيما يتعلّق بالأخلاق وعلم الجمال وحيّز لعدم الإتيافاق حول كيفية رسم خطّ بين الواقعية وبين الذاتية المتداخلة الصرفة التي تفتقر إلى أية إحالة خارجية. لكن يبدو لي مع ذلك أنه يبقى هناك دائماً حيّز جوهري لتأويل قسم كبير من اللغة والفكر "بشكل واقعي". (٢٤)

بالنسبة لمفكّر مثل ليوتار فإنّ الفضيلة العظمى، جدلاً، للتسامي الكانطي - بالمقارنة مع الجميل - هي أنه يتجاوز بكثير مرحلة الإجماع الذاتي المشترك، ويصل بنا إلى درجة من "المغايرة" الراديكالية يواجه فيها الفكر النخوم المطلقة للتمثيل (حسباً كان أم معرفياً). في "عبارة الجميل" كما تصوّرها كانط، "يُستحث مجتمع الخطباء ولخاطبين مباشرة، ودون أية وساطة من مفهوم، وبالشعور وحده، بالقدر الذي يكون فيه هذا الشعور، قلبياً، مشتركاً. هنا يكون المجتمع موجوداً لتوّه كذاثقة، لكنه لن يكون بعد

حاضراً كإجماع عقلاني." (٢٥) في حين أنه في "عبارة التسامي" يكون ثمة هوة صارخة ومفاجئة بين المفاهيم وبين الحدوس الحسية، هوة كافية لأن تدفع بالوعي باتجاه "أفكار العقل" التي لا تستطيع أن تكتشف لها أية صورة للإشباع - أي "تمثيل" مناسب أو مصداقية برهانية - سواء في حيز الإدراك الظاهراتي أو في حيز الوقائع والأعمال (التاريخية) على أرض الواقع الحقيقي. ومن منظور نيجل، ثمة دائماً مشكلة تعاني منها الأحكام الجمالية والأخلاقية طالما أنها تحاول استحضار معايير التقييم الإجماعي ("الذاتي المشترك") التي لا توفر أية أرضية للسبر الموضوعي أو الواقعي - النقدي. يقوم ليوتار بقلب هذا الطرح عكسياً عبر مقارنته للجميل - أفق القيم الإجماعية - كمرحلة انتصافية في الطريق إلى تلك "النمذجة المتطرفة" من التسامي الكانطي حيث لا شيء يمكن الإتفاق حوله ماعدا الإفتقار المطلق لأية قيم أو معايير متفق عليها. باختصار، إنه يحقق فضيلةً عليا مابعد حدثية في دفع "مشكلة" نيجل إلى أقصاها، رافضاً أية فكرة عن شروط المصداقية "المشتركة ذاتياً" (هذا إذا لم نقل الموضوعية)، مساوياً العدالة مع أقصى درجات "التنافر *dissensus*" بين مختلف أنظمة العبارة المتنافسة.

قضية للمناقشة: الإنسحاب إلى البصرة:

كلّ هذا يعود بنا - و لو بشكل ملتو - إلى سؤال المبادئ السياسية والأخلاقية كما تجسدها وثيقة من مثل ميثاق الأمم المتحدة، وكيف أنّ لها علاقة مع مسائل الفهم الواقعي المرتبط بعالمنا الحقيقي. لكي أستقصي هذه العلاقة سوف آخذ كمثال مقالاً ظهر في ٣٠ أيار ١٩٩١ في مجلة (New York Review of Books). المقال كتبه أندرو ويتلي تحت عنوان "الكويت: الثمان و الأربعين ساعة الأخيرة"، وصف (من بين أشياء كثيرة) المجزرة التي تسببت بها قوات التحالف الأمريكي خلال الإنسحاب العراقي على الطريق شمالاً باتجاه البصرة. ينفرد هذا المقال من بين كمّ هائل من التعليقات

الصحفية التي ظهرت "بعد الحرب" ليس فقط في تقديم أحكام أخلاقية بل و في جمع أدلة برهانية ومحاولة تكريس - استناداً إلى مصادر أصلية ميدانية - حقيقة ماكان قد حدث فعلاً.

هذا لايعني القول بأنّ ويتلي يقف على الجانب المناهض للحرب (هو أبعد مايكون عن ذلك)؛ الواقع أنّ مقالته تكرّس جانباً كبيراً من مساحتها للتحدّث عن حجم المجازر العراقية التي ارتكبت ضدّ السكان المدنيين في الكويت وتقدّح أن يُحال الفاعلون إلى المحاكمة حسبما تقتضيه مبادئ جنيف وغيرها من أعراف القانون الدولي. لكنّ ويتلي مع ذلك يثير نقطة مهمّة - قلّما تطرّق إليها المعلقون البريطانيون والأمريكيون في حديثهم عن الحرب وتبعاتها - وهي ضرورة تطبيق هذه المبادئ بنفس القدر من القوة على سلوك الحلفاء الذين شاركوا في "عملية عاصفة الصحراء" قبل وخلال وبعد مرحلة الإشتباكات العسكرية المكثّفة. هذا هو السبب الذي يجعل مقالته تخطف الانتباه بوصفها أكثر من مجرد تعليق مكتوب بلغة ثرية مثيرة تصف ردّة فعل فرد من الأفراد تجاه مناظر مرعبة بالأساس. فكرتي هنا هي أنّ ويتلي وضع أرضيات - أرضيات توثيقية وقائية ومبدئية - تؤسس لما كتب وتحدّث رأي الإجماع السائد بأنّ معظم جرائم الحرب التي ارتكبت نفّذها الجانب العراقي، وبأنّ قوات "الحلفاء" التزمت بكلّ البرتوكولات التي وضعتها الأمم المتحدة ونصّت عليها مبادئ جنيف وغيرها من الهيئات الدولية. باختصار، إنّ السؤال الأخلاقي غير منفصل عن الحاجة لتكريس حقيقة ماكان يحدث يوماً وراء يوم خلال مجرى الصراع.

المقطع التالي من مقالته يقدّم فكرةً عن فضائل ويتلي كشاهد على الأحداث وكمعلّق مستعدّ لاستخلاص النتائج المناسبة:

كنتُ قد علمتُ بحجم الضرر الواسع على الطريق، ولكنّ لاشيء كان قد هيّأني لمشاهدة الدمار الكامل على بعد أميال إلى الأمام... وبالنظر إلى أضواء الشوارع السليمة والحطام المنسوف حرّارياً والمكوّم فوق بعضه

البعض، يستنتج المرء أنّ مقاتلات البحرية الأمريكية المسؤولة عن المجزرة لا بدّ وأنها استخدمت مزيج من المتفجّرات الفراغية والقنابل العنقودية ضدّ قافلة محاصرة من العربات الحربية التي كانت تحاول مغادرة المدينة. وكدليل مفرّغ على القوة النارية التي استخدمها الحلفاء، كان خطّ الدمار يمتدّ على بعد ثلاثين ميلاً على الطريق باتجاه الحدود، متوغلاً في عرض الصحراء على امتداد مآثره العين.... وفي غمرة الشعور بالنصر، فإنّ حقيقة مقتل أبرياء مدنيين في ليل الخامس والعشرين من شباط كانت قد مرّت بصمت في أروقة البنتاغون. وتحسباً لنتائج لا تحمد عقباها فإنّ الصحافة والتلفزيون في الغرب كانت هي الأخرى قد لزمت الصمت. وعلى مدى قطاع يبلغ طوله أكثر من ميل حيث تبعّثت القافلة المدمّرة أحصيت أكثر من دزينة من سيارات الإسعاف وغيرها من العربات التي تحمل شارة الهلال الأحمر. هذه الآليات يُحظَرُ ضربها نهائياً استناداً لمبادئ جينيف الموضوعة في عام ١٩٤٩، هذا إذا لم نذكر قواعد الإشتباك التي تحكم سياسة البنتاغون. ولو افترضنا جدلاً أنّ العراقيين المنسحقين كانوا قد اسأؤوا استخدام العربات الطبية، كما هو محتمل، فإنّ العبء الأكبر يقع علي عاتق الحلفاء بشأن ضرورة التمييز بين الأهداف، واختيار أسلحتهم وفقاً لذلك.^(٢٧)

ثمة نقاط ثلاثة أودّ أثارها بخصوص هذا المقطع، بعيداً عن خواصّه الواضحة كنصّ صحفي ساخن ومتوازن، وموثّق بشكل دقيق. أولاً، ثمة التحدّي الذي يديه ويتلي تجاه ما اعتبره عندئذ مؤامرة صمّت تحيط بالأحداث. وثانياً، قناعته الراسخة - تلتقي مع طروحات نيجل الواردة أعلاه - بأنّ الحقيقة في قضايا كهذه تتلخص بسؤال مالذي كان قد حدث أو لم يحدث في حالة معطاة كهذه، وبأنها [أي الحقيقة] ليست - كما يريد المتشككون وبعض مفكرّي مابعد الحداثة - نتاج تصوراتنا الراهنة أو عادات الاعتقاد المنحازة بالضرورة. اذن، هذا مجرد مثال عن محاولة صحفي بمفرده وضع الأمور في نصابها من خلال الرجوع إلى الحقائق كما حدثت أو نُقلت

بأمانة، وعلى نقیض کلّ من رورتي وفیش، واستعداده للذهاب تماماً عکس تیار حکمة الإجماع السائدة. ثالثاً، ثمة موقف ويتلي المبدئي تجاه مبادئ جينيف وغيرها من القوانين التي تحكم سلوكاً متفقاً عليه، بما في ذلك - كما سبق وأشار - تلك "القواعد" الناطمة للبتاغون التي تحكم تدخلاته العسكرية. کلّ هذا يجعل ويتلي يقف على النقيض تماماً من موقف العديد من المعلقين الذين أهملوا کلّ هذه الإحالات (بما في ذلك الحديث عن ضرورة "الإلتزام بقرارات الأمم المتحدة") بوصفها جزء من تفكير طوباوي تمارسه نماذج ليبرالية حسنة النية، لكنها جاهلة تماماً بما يجري حقيقة على أرض المعركة. وهكذا، يخرج ويتلي بموقف معارض تماماً لتلك النظرة العدمية تجاه الأمم المتحدة وتجاه غيرها من "أفكار العقل" المتعلقة بعالم آخر، نظرة تحيل دائماً إلى فلك من الفانتازيا الطوباوية المفرغة من آثارها العملية على أرض الواقع.

كما ناقشت سابقاً، ثمة تيار بارز في تفكير مابعد الحداثة - يتجلى بوضوح لدى ليوتار - يقوم بتشجيع هذه النظرة من خلال التأكيد على "اللاتجانسية" المطلقة التي تحكم أنظمة العبارة، والهوة السحيقة القائمة بين أحكام الحقيقة وبين أحكام الحق أو العدالة الاجتماعية - السياسية. لكن طروحات من هذا النوع لا تفتقر فقط إلى المشروعية الفلسفية بل وإلى فضيلة تعميق احساسنا (كما سوف يدّعي ليوتار بلا شك) بصراعات المبادئ المتعلقة بالقضايا الإشكالية. على النقيض من ذلك تماماً، إنّ نظرة الشكّ المعرفي المتطوّف هذه - خاصة عندما تتزافق مع موقف نسبي مغال تجاه قضايا الحكم الأخلاقي - تلتقي بشكل آلي تقريباً مع الحسّ الطاغوي للمعتقد السائد "مابعد الأيديولوجي". دعوني أسوق مقطعاً آخر من مقال ويتلي لكي أوضح أكثر هذه النقطة. هذا المقطع يثير الإهتمام لأكثر من سبب، خاصة عندما يتطرق إلى القضية الأخلاقية في علاقتها الخاصة مع حديث بوش عن "جرائم الحرب" والأحكام المناسبة التي يطرحها القانون الدولي:

إنَّ البعض ممن انتقد إدارة الرئيس بوش بشأن حجم الدمار خلال أعمال القتال يحتجّون الآن بأنَّ قسماً كبيراً من الجيش العراقي لم يصبه أذى، وبالتالي مازال قادراً على التركيز على الأكراد وعلى المتمرّدين الشيعة. هؤلاء المتقنّدين لا يمكنهم الفوز بالخيارين معاً. ولكن وفقاً لأرضية أولى - القيام بعمليات هجومية اعتباطية سوف يتسبب على الأرجح بإيقاع ضحايا مدنيين، من خلال تحطيم عربات نقل معروفة تحمل الجرحى والمرضى - يمكن اتهام الحلفاء بارتكاب جرائم حرب، على الأقلّ خلال أعمال ليلة واحدة. ويمكن ايراد مثال على ذلك مئات القتلى المدنيين في ليل الثالث عشر من شباط أثناء قصف ملجأ الأميرية في بغداد. والسبب الرئيسي الذي جعل حماس الرئيس بوش بشأن تقديم صدام حسين إلى محكمة دولية يفتر تماماً هو الخوف من أنّ النصر الذي حققه الحلفاء يمكن أن يكون نفسه عرضة لاتهاماتٍ مشابهة.^(٢٨)

مرة ثانية يبطل هذا أي طرح (مابعد حدثوي أو غيره) مبني على ازدواجية الواقعة / القيمة، أو الفكرة القائلة أنه من المستحيل الانتقال عقلياً من حيز "كائن" إلى حيز "ما يجب أن يكون"، أو من شرط الحقيقة المرتبط بحالة في العالم الواقعي إلى قضايا الحكم المتعلقة بالخطأ والصواب. كما بينتُ آنفاً، هذه "المعضلة" غالباً ما تُحال إلى هيوم، لكنها في الواقع تتجلى في كتاباته كواحدة من تلك المنغصات الفلسفية الشائكة، التي سرعان ما تختفي ما إن ندخل من جديد إلى مدار الهموم العملية والأخلاقية.^(٢٩) هذا هو تماماً ما يطفو بقوة على السطح في مقال ويتلي: الطريقة التي تقود فيها بعض البيانات بشكل لا مهرب منه إلى الأحكام الأخلاقية أو المعيارية، على الأقلّ طالما أنّ القارئ المضمّر يوافق على بعض المعايير المشتركة (الأساسية بنزاهة) حول الحقيقة، العدالة و المسؤولية الأخلاقية.^(٣٠) بالطبع يمكن أن يُقال أنّ هذا لامحالة يطرح سؤالاً ملحاً، بما أنّ خلافاً من هذا النوع تخفي نموذجاً حالة من عدم الإتفاق - أو حالة من "التنافر" الراديكالية حسب ليوتار -

حيال ما يمكن اعتباره "واقعة" حقيقية، والحدّ الذي يمكن فيه للأحكام الأخلاقية أن تضمن مشروعيتها وفقاً لأرضيات واقعية - وثائقية. و ثمة دائماً متشككون جاهزون لإثارة المشكلة كذريعة جاهزة للإنغماس في أنواع شتى من الطروحات السفسطائية العالية اللّهجة. ولكن لا حاجة بنا في الواقع إلى الشعور بالإنبهار أمام استراتيجية تعتمد جوهرياً - كما هو الحال لدى ليونار - على مقارنة شروط الحقيقة الواقعية و الأخلاقية بوصفها عوالم منفصلة تماماً، و بالتالي تترك النقد معلقاً ضمن إطار "نظام العبارة" المفرّغ من أي محتوى عملي له صلة بالعالم الحقيقي.

هذا لا يعني القول بأنّ مقالة ويتلي تكرّس صلة متينة ومبرهنة بين النظامين الأخلاقي والواقعي لدرجة أنّ أي طرح معاكس مقدّر له التواري من المشهد. من هنا، فإنني مثلاً أرفض ادعاءه في المقطع المذكور آنفاً بأنّ منتقدي سياسة بوش في حرب الخليج "لا يمكنهم الفوز بالخيارين معاً"، لكي، من جهة، يعارضوا حجم الدمار الذي ألحق بالقوات العراقية خلال فترة الاشتباكات الواسعة النطاق بين الطرفين، في حين أنهم، من جهة ثانية، يحتجّون بأنّ "قسماً كبيراً من الجيش العراقي لم يصبه أذى"، وبالتالي مازال قادراً على التركيز على الأكراد والشيعية المتمرّدين". يبدو لي أنّ هذا يغفل نقطة محورية: وهي أنه حالما بدأت قوات التحالف الأمريكي بحملة التدمير الشاملة، عندئذٍ فقط التفتت إلى نفسها - بعدما كانت قد ألحقت (وحسب الإحصائيات الحالية) أكثر من ١٥٠,٠٠٠ إصابة في صفوف المدنيين والعسكريين - وتركت المتمرّدين لأقدارهم التعيسة. و لولا ضخامة وعمق هذا الهجوم - بالإضافة إلى تصريحات الدّعم الأمريكية بمساعدة انتفاضة في الدّاخل تكون قادرة، حسب كلمات بوش، على أن "تنتهي العمل" - لن يكون هناك بالطبع أي تمرد، أي خروج جماعي للأجثين الأكراد، أو أي شيء آخر يضاهي حجم البؤس الإنساني الذي تسبّب به السعي الأحق لتحقيق مصالح سياسية إقليمية. يمكنني الافتراض، في هذا الصدد، بأنّ ويتلي

يسيء قراءة الدليل ويقدم تأويلاً للأحداث يفتقر للمشروعية النقدية. لكنّ المسألة هنا ليست فيما إذا كانت مقالته قد اخطأت في هذا الجانب المعين أو ذاك بقدر محاولتها تقديم بضع شروط للحقيقة - شروط واقعية و مبدئية - تكون بالطبع مفتوحة للنقاش والتحدّي من قبل أولئك الذين قد يرون بأنّها مؤسّسة بشكل ضعيف. لكننا لانستطيع اطلاقاً أن نقول بأنّ هذا ينطبق على معظم التعليقات حول حرب الخليج وتبعاتها. ذلك أنّ معظم تلك التعليقات تتصف بوضوح بفشلها على المستويين الفكري و الأخلاقي - رفضها مواجهة مصادر التضليل الرسمي نقدياً - و كمّها لأي نوع من أنواع الحوار الشعبي وتهميشها للأصوات المنشقة، وتمهيدها الطريق أمام كلّ أنواع التحريف التي يطرحها رأي الإجماع تحت غطاء "ما هو صالح عن طريق الإعتقاد".

العقل، الحقيقة والتاريخ :

لقد بدأ هذا الكتاب (كما يتذكّر القارئ) على شكل ردّ نقدي مختصر على تكهّنات بودريار مابعد الحداثيّة حول حرب الخليج. لكنني كلّما تأملتُ بعلاقة بودريار بحركات فكرية أخرى معاصرة، كلّما أصبح واضحاً بالنسبة لي أنّ تياره يمثّل نقطة النهاية - الحدّ الأقصى - لمعتقد دراج تتنوّع أعراضه بين تحطّم الحوار النقدي المطّلع في وسائل الإعلام وبين التنويعات المختلفة للنية الفكرية السيئة التي تجلّت لدى مفكرين لهم الإلتواء ذاته (مابعد حداثي أو براغماتي جديد). بعض القراء يمكن أن يشعروا بأنني بالغت في وصف تأثير هذه التطوّرات الأخيرة، كونها تنحصر في مجموعة ضيقة من النقاد، فلاسفة ومنظرين فكريين، ليس لهم أتباع كثر خارج الدائرة الأكاديمية أو الفكرية المختصّة. كما أنه يمكن القول أيضاً - بشيء من العدالة - بأنّ حدثاً على شاكلة حرب الخليج يجب أن لا يُستغلّ كحجّة لتمرير خلافات في وجهات النظر على هذا المستوى الرّصين من الحوار الفلسفي التحريدي. مع

ذلك، إنّ إعتراضات من هذا النوع لا تأخذ بعين الإعتبار مدى الصلة الوثيقة بين قضايا الحقيقة، المشروعية، والضمان الأخلاقي و بين قضايا المسؤولية الأخلاقية و الواقعية في العالم الحقيقي. فأن نخسر عدداً لا بأس به من المثقفين البارزين لصالح الرؤية البراغماتية، مابعد الحدائيه - رؤية تنفي الاختلاف النقدي بين الحقيقة و تيار معتقد الإجماع - هذا على الأقلّ سبب يستحقّ منا كلّ الإنتباه، خاصّةً عندما يتعلق الأمر بفهم الكيفية التي يُقَادُ فيها "الرأي العام" إلى قبول النهج الأمريكي في حرب الخليج و قبول أسبابه التبريرية. وبشكل أكثر عمومية، كنتُ قد طرحت (بشكل مناقض لمفكرين من أمثال فيش) أنّ للنظرية نتائج *consequences* بكلّ ما للكلمة من معنى؛ وأن يقف المرء إلى جانب (قل) تشومسكي أو هابرماس في قضية شروط المشروعية أو المصدقية الناطقة باسم الحقيقة يعني أيضاً أن يتبنى موقفاً معارضاً عندما يواجه بحقيقة إجماع مزيف كان قد تبلور نتيجة آليات إقناع استلابية شاملة.^(٣١) وفكرة أنّ القضايا النظرية و تلك الجوهرية منفصلة تماماً عن بعضها البعض هي مجرد مثال آخر على المعضلة القديمة التي ألحقت ظلماً بهيوم؛ مشكلة ملفقة كانت قد أحيتها مابعد الحدائيه دون أية أسباب معرفية أو منطقية واضحة.

اذن، لا شيء على الإطلاق يمكن اعتباره نوعاً من الترف أو البذخ الفكري في محاولة توضيح - وفقاً لأرضيات فلسفية - كيف أنّ هذه الأساليب الراهنة في التفكير النسبوي المتطرف تفتقر، من جهة، إلى أدنى أشكال المصدقية النقدية، ومن جهة ثانية، كيف أنها متواطئة مع التوجّه الواسع الإنتشار باتجاه العادات الخاملة لتفكير الإجماع. وهذا ينطبق أيضاً على التجليات الأبعد للنظرية الأدبية التأملية، كما هو الحال مع القراءات المعتمة للتسامي الكانطي التي تقدّم ذريعة "لتحميل السياسة" من خلال فرض مسافة قصوى بين قضايا الحقيقة التاريخية أو الواقعية وقضايا العدالة السياسية - الأخلاقية. وحسب تشخيص ليوتار، فإنّ الأمم المتحدة، بوصفها تجسيد

"للعقل العملي المحض"، ليس لديها ماتقوله — غياب الصلاحية القضائية أو القوة التنفيذية على أرض الواقع — عندما يتعلّق الأمر في البتّ في مسائل الخطأ والصواب حيال ما كان قد حدث بالفعل كنتيجة مباشرة لقرارات السياسة الأمريكية. لذلك قد يبدو أمراً ثانوياً — مجرد "مغالطة تصنيفية" — أن تستحضر تلك القرارات التي سبقت الحرب، والتي أصدرتها الأمم المتحدة و قضت بإعطاء العقوبات فترة معقولة من أجل أن تفعل فعلها، وأن تدرك أن الولايات المتحدة قد شنت هجوماً واسع النطاق في وقت توفرت فيه أدلة كثيرة (كشفتها بمعضلها مصادر البتاغون نفسه) بأنّ الحصار كان قد بدأ يعطي نتائج ملموسة، وتحديداً حرمان العسكرية العراقية من حيازة قطع تبديل وغيرها من أنواع الدّعم الروتينية.

بالطبع، هذا المنطق كان قد تغيّر بين ليلة وضحاها — وتغيرت معه الكثير من الحقائق والأرقام "المناسبة" — عندما عازمت إدارة بوش على شنّ الحرب و قرّرت بأنّ العقوبات كانت دائماً استراتيجية يائسة (لأنها بكلّ بساطة "غير قابلة للتطبيق"). ولا يمكن للمرء أن ينكر بأنّ ثمة خلافات في وجهات النظر حول فاعلية هذه العقوبات واحتمالات تجنّب الحرب من خلال التقيّد بقرارات الأمم المتحدة. وثمة طرح آخر يقول — يستند إلى أرضيات أخلاقية — بأنه، وبغضّ النظر عن فاعليتها العسكرية أو اللوجستية، فإنّ العقوبات ماتزال مبررة طالما أنها كانت ستلحق ضرراً كبيراً على القطاعات الأكثر فقراً في المجتمع العراقي، أولئك الذين سيكونون أوّل من سيعاني (كما دائماً) عندما ستحوّل المساعدات الطبية والغذائية إلى استهلاكات الجيش. ولكن، مرّة أخرى، فإنّ الفكرة الرئيسية هنا ليست بأنّ هذه القضايا ستحلّ نهائياً من خلال تكريس حقائق القضية والقيام تالياً بمقاربة السؤال الأخلاقي على أسس الحقيقة التوضيحية المبرهنة ذاتياً. بل لابدّ أولاً من طرح شرط متواضع واحد (بالرغم من أنه مفصلي): وهو أننا لن نستطيع أصلاً البدء بمناقشة هذه القضايا بطريقة مسؤولة دون محاولة الفصل،

من جهة أولى، بين الحقيقة والزيف، بين بيانات الحقيقة وألعاب الدعاية المرسومة؛ ومن جهة ثانية، محاولة إعطاء قيمة للقضايا الأخلاقية عبر استحضار عقلاني لأفضل أنواع المصادر المعلوماتية (الموثقة بشكل رصين). ونفس الشيء ينطبق على قرارات الأمم المتحدة والتي يجب أن تخضع محتوياتها، قيمتها، وتطبيقاتها العملية لنقاش مفتوح، لكن ذلك لن يجدي نفعا إلا إذا تمّ الرجوع إلى المعايير الأخلاقية والواقعية على حدّ سواء.^(٣٢) إذ بدون ذلك سوف نظلّ ندور في فلك موقف واحد - يتبناه بحماس شديد ليوتار - يميل إلى خلق ازدواجية الحقيقة / القيمة ودفعها إلى أقصى درجات الشك، مجرداً بذلك النقد من أراضياته التحليلية المناسبة.

في كتابه (نقد العقل الساخر) - ظهر لأول مرة في عام ١٩٨٣ - يقوم بيتر سولتردجيك بتقديم أكثر التوصيفات تشخيصية وعمقاً لهذه العضلة الراهنة التي تعاني منها مابعد الحداثة. "السخرية cynicism هي وعي تنويري مزيف"، يكتب سولتردجيك، ثمّ يضيف:

السخرية هي ذلك الوعي الحداثي الحزين الذي سعت التنويرية إلى تشكيله بنجاح و اخفاق معاً. لقد تعلّم درسه [أي الوعي] من التنويرية، لكنه، ربما، لم يكن قادراً على وضعه قيد التطبيق. إنه وعي يائس وسعيد معاً، لذلك لم يعد قابلاً للتأثر بأي نقد للأيديولوجيا: لقد صُقل زيفه انعكاسياً للتو... أن يعمل ضدّ المعرفة المثلى هي حالة كونية اليوم في التركيبة العليا؛ إنه يعرف أنّ ذاته بدون أوهام، لكنه مع ذلك ينساق تحت تأثير "قوة الأشياء". لذلك فإنّ ما ينظر إليه في المنطق على أنه مفارقة paradox وفي الأدب دعابة joke يظهر في الواقع على أنه الوضع الحقيقي للأمور. من هنا ينبثق موقف جديد للوعي تجاه "الموضوعية objectivity" ... ومع تلاشي الأحلام المتحدية، يسيطر عماء النرجسيات. في السخرية الجديدة، ينبثق نفي محايدٌ يهجره كلّ أمل، ساحماً لنفسه فقط بالقليل من الشفقة والتناقض.^(٣٣) إنّ عدالة هذه الملاحظات تجدد، أكثر من أي مكان آخر، صدىً مذهشاً

(وخانقاً) لها في مقالتي بودريار عن حرب الخليج. ولن تغيب هذه النقطة عن بال أحد ممن قرأ "سياسة النظرية" في سياق التطورات (مابعد الحداثيّة، البراغماتية) على المشهد الثقافي. إذ ثمة استمرارية واضحة، كما وضّحت سابقاً، بين مقولات "نهاية الأيديولوجيا" وحركة فكر جديدة تحاول أن تعتبر نفس الاختلاف بين "الحقيقي" و"المزيف" و"تجميل" قضايا السياسة والأخلاق فضيلةً كبرى، إلى درجة يصبح من الصعب معها تناولها إلا بالرجوع إلى نسخة غائمة من التسامي الكانطي. الأمل الوحيد للوقوف في وجه هذه الموجة اللاعقلانية يقع على عاتق أولئك المفكرين - من بينهم تشومسكي وهابرماس - الذين يدافعون عن قيم المسعى النقدي الباحث عن الحقيقة، وبشكلٍ مناقضٍ لأجراس الخطر التي تطلقها الموضة الفكرية الدارجة.

بالطبع هذا لا يعني القول بأن أي تناول للقضايا المهمة حقاً يجب أن يتحقق دائماً على مستوى عالٍ من الحوار الفلسفي بحيث تتمظهر تلك الأحداث الفريدة (كحرب الخليج و تبعاتها) كمجرد مصدر لإيضاحات و أمثلة تدعم رأي المرء بقضية من القضايا. وإذا كان كتابي سيقراً وكأنه يبارك هذه الفكرة المعكوسة رأساً على عقب في فهم الأولويات الأخلاقية والفكرية فإنه عندئذٍ لابدّ واقع في شرك أسوأ شكل من أشكال "الوعي التنويري المزيف" لمابعد الحداثة. إذ أنّ المهمة التي يجب أن يتنبّك لها مؤرّخوا حرب الخليج هي محاولة تكريس حقيقة ماحدث بدقة، وفهم مدى التواطؤ الذي مارسته قوات التحالف الأمريكي في تقديم تأويل مزيف للأحداث، والتاريخ الطويل والسابق لمحاولات الغرب في ضمان توازن للقوى في المنطقة ينصبّ في خدمة مصالحه الإقتصادية والسياسية. هذه العملية من التقييم النقدي قد بدأت لتوها ولاشكّ أنها ستعزّز أكثر فأكثر - وتجد براهين أقوى - في وقتٍ بدأ ينهار فيه إجماع مابعد الحرب تحت وطأة تناقضاته وتزييفاته الصّرفة. من هنا، على سبيل المثال، ينشر كريستوفر هيشنس مقالة في مجلة

New Left Review (آذار نيسان ١٩٩١) معيداً سرد قصص مختلفة من التاريخ الكالخ للعلاقة المزدوجة التي أقامتها الولايات المتحدة مع العراق، ومع دول الخليج المجاورة، ومع قوات المعارضة الكردية والشيعية.^(٣٤) وما يبرز بسطوع من خلال مقالته هو ذلك الخليط الغريب من القصور، السذاجة، وسياسة الأمر الواقع السّاخرة التي وثمت بطابعها تلك العلاقات منذ البداية، خاصةً خلال تلك المرحلة (أوائل السبعينات) عندما كان كل من نيكسون وكيسنجر يرسيان نموذج الجولات اللاحقة من التآمر ونصب الفخاخ، وعلى مستوى ديلوماسي عال. إنّ معرفةً بهذه الخلفية، يقترح هيتشنس، هي ضرورةٌ لاغنى عنها في التوصل إلى رأي متنوّر ومطلّع حول مخططات السياسة الأمريكية الرّاهنة. المقطع التالي - واحد من بين وفرة من الأمثلة التي يمكن إيرادها - يشير هذه القضية بنفاذ واضح من خلال عرض حقائق ضرورية (موثقة بشكل جيد)، فاسحاً المجال أمام الحكم الأخلاقي لكي يبرز تلقائياً ودونما قسر:

إنّ الإكتشاف الرئيسي للجنة (بايك) أثناء دراستها للتدخل الأمريكي المقنّع في العراق وإيران في بداية السبعينات يعتبر مفتاحاً مهماً لفهم ما كان يحدث منذ ذلك الحين. لقد وجد أعضاء اللجنة، وبشكل أثار دهشتهم، مايلي: "تظهر الوثائق بوضوح أنّ الرئيس الأمريكي، والدكتور كيسنجر، وزعيم دولة أجنبية (الشاه) كانوا يأملون بأن لا يحقق عملاؤنا الأكراد النصر. لقد فضّلوا عوضاً عن ذلك أن يستمرّ المتمردون ببساطة في إثارة القلاقل بشكل يستنزف موارد البلد المجاور لخليفتنا [العراق]". السرد الرسمي في واشنطن يتحلّى برعبٍ وصراحةٍ خاصّةٍ به، كما تظهر الجملة التالية: "لم نخبر عملاؤنا بسياستنا، الذين كنّا نشجّعهم على الإستمرار في القتال". الجلبليون الأكراد البائسون "لم يخبروا بشيء"، الذين كان يصلهم مبعوثو كيسنجر بأيادٍ ممدودة وابتسامات مرسومة. "لم يُخبر" أيضاً الشعب الأمريكي ولا الكونغرس. لقد "أُخبر"، مع ذلك، كلّ من الشاه وصادق

حسين (كان عندئذ الرجل الثاني في حزب البعث) الذين تقابلا ووقعا معاهدة تنهي مؤقتاً نزاعاتهما الحدودية في عام ١٩٧٥ - وبالتالي أعدادا التوازن إلى المنطقة. في ذلك اليوم ذاته تم قطع كل المساعدات إلى الأكراد - قرار أعلم به، بالطبع، صدام حسين. في اليوم التالي، شنّ [صدام] حملة تفتيش وتدمير في كردستان مازالت مستمرة منذ ذلك الحين، وقد صنعت تاريخاً في قرية حلبجة في عام ١٩٨٨ عندما استخدمت دولة الأسلحة الكيماوية لأول مرة في التاريخ ضدّ مواطنيها. (٣٥)

والحق أنّ مقال هيتشنس - أو القسم الأكبر منه - كان قد كُتب في ديسمبر من عام ١٩٩٠، في وقت كانت ماتزال فيه نتائج "الديبلوماسية" الأمريكية محطّ بعض الرّية، ووقر سجلّ المؤتمرات الأمريكية السابق قاعدةً للخروج ببعض التكهّنات المطّعة. وحقيقة أنّ طروحاته قد حظيت ببرهنة مدهشة في ضوء الأحداث اللاحقة ليست فقط معياراً لنفاذ بصيرة هيتشنس النقدية بل وللطريقة التي يمكن فيها للإحتمالات الموضوعية (المرتبطة بالعالم الحقيقي) أن تظهر في قراءة مصادر معلوماتية معينة. في لاحقته النصّية *postscript* للمقال (أذار ١٩٩١) تجنّب هيتشنس التلويح بمنطق المنتصر - خطاب "قلت لكم هذا"، في الوقت الذي كان يوحى فيه - بكلّ عقلانية - بأنّ الحرب ونتائجها كان يمكن التنبؤ بها لو أنّ المراقبين التزموا بدقة أكبر بالدلائل الوثائقية. اذن، تقدّم مقالته صورة نقيضة تماماً لموقف بودريار واحتقاره مابعد الحدائث المتعالي لفكرة أنّ الحقيقة يمكن أن تلعب دوراً في الخطابات التي تحيط "بمحدث" جوهري مثل حرب الخليج. إنها تظهر أيضاً، وأكثر من أي شيء آخر، اتساع الهوة بين النظرية الفكرية مجلتها "الرايكاكية" مابعد الحدائث - الخطّ الممتد من فيتشه، مروراً بمابعد البنيوية، وانتهاءً بمفكر من أمثال بودريار - وبين مصالح الخطاب النقدي الحقيقي الهادف إلى فضح آليات و مصادر أيديولوجيا الإجماع المضللة.

ربما كان هيغل محقاً في تفكيره بأنّ "يوم مينيرفا تنبت له أجنحة وقت

الغسق"، أو بأنّ الفلاسفة لا يمنكهم أن يفعلوا أكثر من إعطاء تقييمات متأخرة (بالرغم من كونها فصيحة) لتلك الهواجس، النزعات، أو أشكال الحياة الثقافية الواقعية التي تطغى من فترة إلى أخرى في مسيرة التاريخ العالمي. بالتأكيد هذه القراءة لهيغل لاقت ترحيباً واسعاً بين ممثلي التيار البراغماتي، مابعد الحدائثي، الدّارج.^(٣٦) على أية حال، هذه واحدة من الطرق المعقولة لتأويل مقولة هيغلية أخرى واعتبارها بديهية لاحتجاج إلى برهان، وتحديدًا بأنّ "الحقيقي هو العقلاني" أو - وكما يؤولها كل من رورتي وفيش - بأنّ أي مفهوم "فكروي" للحقيقة في نهاية المسعى النقدي ينتهي به المطاف بالضرورة إلى المساواة بين "الحقيقة" وبين ماهو "صالح عن طريق الإعتقاد". وبالتأكيد، فإن طرح كهذا لايسيء فقط إلى تأويل معنى هيغل، لكنه أيضاً يحيل الفلسفة والنقد إلى أسلوب من تفكير الإجماع "مابعد الأيديولوجي" الذي يفتقر بكليته لمصادر تؤهله التمييز بين الحقيقة والزيف، بين الأسس المشروعة وغير المشروعة للإعتقاد، أو بين الإتفاق المتحقق نتيجة حوار نقدي مفتوح وذاك المفروض من الخارج نتيجة ممارسة أنواع مختلفة (قسرية بشكل أو بآخر) من الإستراتيجيات الخطابية. إذن، ليس من المدهش إطلاقاً، في ضوء كلّ هذا، أنّ محاولة ترويض الرأي العامّ وتهيأته للحرب في الخليج كانت قد ترافقت مع موجة متجددة من الدعاية تحت شعار مقولة فوكوياما عن "نهاية التاريخ"، وباسم ادعائه الهيغلي الملفق بأنّ الواقع الآن ليس أكثر من الحقيقة كما يتمّ ادراكها من موقع أو منظور "العالم الحرّ" (المهيمن أميركياً) للتطورات الجيو - بوليتكية. ذلك أنّ هذا المفهوم ظلّ لأمد طويل العلامة الفارقة للكثير من الأيديولوجيين الذين يسعون إلى تجنيد أوسع أنواع الدعم لرؤيا الإجماع المفلسة من خلال التأكيد بأنّ لغة الإنشقاق النقدية - مصطلحات من مثل "التاريخ"، "الحقيقة"، "العقل"، "النقد"، و"الأيديولوجيا" ذاتها، - تفتقر لأية مصداقية في زمن أصبح فيه ماهو حقيقي نتاجاً لتصوراتٍ نصنعها وفقاً لعادات سائدة من التفكير والإعتقاد. وحقيقة

أننا كنا هنا من قبل ("و آل بنا المطاف لنصبح جزءاً من مسرحية هزلية" هي خاطراً لابد) وأنه راود العديد من القراء ممن صُدموا بالإدعاءات المسمومة لمقالة فوكوياما مثلما صُدموا بالرواج المنقطع النظر الذي حظيت به في الدوائر النقدية الأمريكية.

وقبل أن اختتم، دعوني أسوق مقطعاً آخر من كتاب ايغلتن يؤكد فيه المشروعية المستمرة للأيديولوجيا كمفهوم نقدي، ليس فقط في الخطاب المتخصص للفلسفة والنقد والعلوم الإنسانية، بل وعند تلك النقطة التي تواجه فيه النظرية وقائية *facticity* الشيء الصارخة. إنه مقطع يجب أن لا يغيب مشروعيته عن أولئك الذين عايشوا تلك الأشهر السيئة (بين تشرين الثاني ١٩٩٠ وشباط من عام ١٩٩١) عندما أصبحت تجربة أشبه بالروتينية حضور مظاهرة احتجاج ضخمة مناهضة للحرب، وفي اليوم التالي تنقل الأخبار - على شاشة التلفزيون أو في الصحف اليومية - بأن عدد هؤلاء المحتجين كان صغيراً بالفعل، أو أنّ معظمهم ينتمون إلى "عناصر هامشية" لا يمكن أن تمثل سوى تلك الأقلية "اليسارية" المعارضة أساساً. وكما يلاحظ ايغلتن:

مامن راديكالي يلقي نظرة باردة على هيمنة وطغيان الأيديولوجيات السائدة يمكنه أن يشعر بالتفاؤل حيال ما يجب فعله للتحرك من ريققتها الميتة. ولكن ثمة طريق وحيد يتفرد عن غيره يمكنه أن يبدل جذرياً من طبيعة أشكال الوعي تلك، ربما بين ليلة وضحاها، وتحديد النضال السياسي الفعّال. وهذا ليس مجرد تقوى يسارية بل حقيقة اجرائية. عندما يجد الرجال والنساء المنخرطون في أشكال محلية متواضعة من المقاومة السياسية أنفسهم وجهاً لوجه أمام قوة الدولة، فمن الممكن أن يتغير وعيهم السياسي ويتبدل بشكل جذري لارجعة عنه. وإذا كان لنظرية الأيديولوجيا أية قيمة على الإطلاق، فإنما هذه المساهمة في اضاءة هذه العمليات التي يتم من خلالها عملياً التحرر من معتقدات تتاجر بالموت. (٣٧)

كل كلمة في هذا المقطع - من الحديث الواضح والمباشر عن "الحقيقة الإجرائية" إلى هذا الشعور بالسخط الأخلاقي الذي تنضح بها عبارات من مثل "ريقة مميتة" و"معتقدات تتاجر بالموت" - سوف بالتأكيد تجمد وقعا صميمياً لدى أولئك الذين عايشوا حرب الخليج وصورها المتشظية عبر تقنيات خطابية (تقف وراءها وسائل الإعلام). يبدو لي أنّ أحداثاً من هذا النوع تمثل اختباراً مطلقاً يكشف فيما إذا كانت النظرية تملك أي شيء تقوله، أو فيما إذا كانت تقود (كما هو الحال مؤخراً) إلى موقف من الخضوع العلمي الصرف يمنح المثقفين دوراً بديلاً كمتعهدين لأيديولوجيا الإجماع "مابعد الأيديولوجية".

من هنا، إنّ سيرة هذا "الوعي التنويري المزيف" قد تصادفت، وتوقّيت دقيق، مع أول حرب "مابعد حدثية" صرفة ومع أول تمرين من نوعه، يصنع إعلامياً، و على نطاق واسع، "واقعاً مافوق واقعي". ولكن أن يتمّ التعامل مع هذه الظاهرة كعرض طبيعي لحال الوقت - أو (حسب توصيف بودريار) كواقع ينم عن كلّ ما يمكن أن نطمح إلى معرفته - فإنّ هذا يدلّ على درجة معينة من النية الفكرية والأخلاقية السيئة، والتي لن تطهرها بعض الخروقات الخاطفة التي تشعّ أحياناً من البصيرة التحليلية هؤلاء. وإذا كانت مابعد الحدثية هي اسم اللعبة حالياً في بعض الدوائر النقدية المتقدّمة فهذا لا يعني إعفاءها من معايير جوهرية تؤطر لكل من الحقيقة النقدية والمسؤولية الأخلاقية. وكما يشير دوغلاس كيلنر، فإنّ "وجهة النظر هذه قد تكون أثيرة "لناقد نقدي" في شقته الباريسية لم يعد يغويه الخروج إل الشارع و الانخراط في معارك الفلك العام، لكنها بالتأكيد لن تسعف الملايين ممن قتلوا أو أصيبوا بالأذى نتيجة سياسات محلية وإقليمية يديرها أناس من أمثال ريغان، بوش، تاتشر، بوتّا، وبينوشيه، في هذا العالم." (٢٨) إنه لحكم قاس بلا شك، لكنّه ليس بدون مبرّرات، خاصّة إذا أدرك المرء مدى السهولة التي يمكن لهذه الأفكار "الراييكالية" أن تصبح مصدر إلهام نقدي للتنويريات

الرأهنة على مقولة نهاية الأيديولوجيا. وغالباً ما تترافق الفلسفة الرديئة مع السياسة الرديئة، ونحن لسنا بحاجة لمن يذكرنا بهذا بعد قضية من مثل "قضية هيدغر" وفضائح أخرى مماثلة. إن ما بعد الحداثة هي فلسفة رديئة على كل الصعد، وليس أقلها - كما سبق ووضّحت - التزامها اللانقدي بنظرية اللغة والتمثيل، حيث تؤدي في النهاية نزعتها المتشككة و المتطرفة، المضادة للواقع، إلى موقف من العدمية الصرفة. وبما أنّ حرب الخليج قد قدّمت لنا مثلاً واضحاً على ما يدعى "بالوضع ما بعد الحداثي" فهذا سبب كافٍ لمقاربة هذا الوضع ضمن أطرٍ أخرى مختلفة عن أطره الخاصة التي تحكمه.

خاتمة: "مقالة بودريار الثانية عن حرب الخليج"

في ٢٩ آذار من عام ١٩٩١، وبعد وقت قصير من التوقّف الرسمي للمعارك، أصدر بودريار مقالةً أخرى بعنوان "حرب الخليج لم تقع" في صحيفة (ليبراسيون). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما كان قد حدث خلال الفترة المرحلية فسيكون من المدهش حقاً أن لا يجد بودريار سبباً يجعله يتراجع أو يعدّل جذرياً من مقولاته الأصلية. بالطبع إنه يسلم - وإن بشكل عابر - أنّ هذه الحرب "الوهمية" لم تكن بمجملها نتاج آليات وسائل الإعلام التزييفية، إذ أنّ عدداً كبيراً من الجنّدين والمدنيين العراقيين قد لاقى حتفه بسبب القصف الجوي؛ وأنّ ضرراً شاملاً قد أصاب البنية التحتية للبلاد؛ وبأنّ ما يدعى بالأسلحة "الذكية" أو القنابل الليزرية العالية الدقة، والتي تصدرت بشكل بارز التغطية الإعلامية، لم تشكّل في الحقيقة سوى جزء قليل من ترسانة التحالف، بحيث أنّ أسلحة التدمير الشامل الأخرى التي استخدمت ضدّ "الخطوط الأمامية" وضدّ أهداف أخرى قد فاقتها عدداً؛ وبأنّ دعوة الولايات المتحدة إلى قيام عصيان داخلي "ينجز المهمة" (أي يضع حداً لحكم صدام) والفشل اللاحق بتقديم أيّ دعم ديبلوماسي أو مادي قد خلق كارثة على نطاق واسع بين صفوف السكان الشيعة و الأكراد؛ وبأنّ

مناطق واسعة من الكويت قد صارت قحطاً بسبب سياسة الأرض المحروقة التي اتبعتها العراق والتي تجاهلها معظم "الخبراء" الغربيون بحجة أنها لا تشكل أي خطر (فيزيائياً مستحيلة)؛ وبأن ادعاءات التحالف الأمريكي حيال مجموعة من القضايا - تتراوح بين أرقام الإصابات، المصالح الإستراتيجية، السياسة الإقليمية، أهداف "لإعادة بناء" ما بعد الحرب، الخ - جميعها أظهرت كخطة دعائية هدفها القضاء على أية معارضة محلية.

يعترف بودريار ضمناً بكل هذه النقاط مجتمعة، بما في ذلك أمور أخرى (مثال، مدى تأثير التضليل الذي مارسه وسائل الإعلام) والتي تبدو وكأنها تمثل تحولاً جذرياً عن سؤال فيما إذا كانت الحرب "قد حدثت بالفعل". ولكن، كلاً: إنه يتمترس حول موقفه الأصلي، معتبراً الحرب نوع من الهلوسة الشاملة، وفعالية "وهمية" مورست في غياب كل الأسس التي تشرط "الحرب" الحقيقة كما عرفناها وعشناها حتى اليوم. ذلك أنها تمثل صراعاً عنى فيه عدم التوازن بين القوى بأن النتيجة محسومة سلفاً؛ حيث أن استراتيجيات التحالف بالمقارنة مع الإستراتيجيات العراقية تبدو متناقضة بشكل صارخ بحيث يظل مفعول أية مقارنة (أو الحديث عن "النصر")؛ وحيث أن المتعاركين يحتلون عوالم مختلفة في المكان والزمان، وأنظمة مختلفة من "الواقع" شكلتها - على الأقل فيما يخص الجانب الأمريكي - تكنولوجيا مافوق واقعية تلغي أي شعور بالاتصال المباشر "وجهاً لوجه"؛ وحيث أن "التقدم" و"الإنسحاب" باتت من المصطلحات التي لا معنى لها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار غياب أي معيار حقيقي (بالمقارنة مع سيناريوهات ألعاب الحرب المتخيلة) نقيس على هديه ادعاءات من هذا النوع؛ وحيث تبين أن "هزيمة صدام" ليست سوى شكل من الإنسحاب الإستراتيجي المؤقت بشكل ذكي؛ نقلة انقلبت نتائجها (حشد قواته المسلحة جيداً ضد المعارضة الداخلية الشيعية والكردية) إلى هزيمة سياسية وأخلاقية للتحالف الأمريكي وطريقة إدارته للرأي العام بعد الحرب. كل هذه الأمور يعتبرها بودريار

تؤكد فرضيته البدئية: أي أن هذه هي حرب خرافية أو متوهمة، صراع أنظمة متخيلة و متنافسة لا يمكن إخضاع خواصها إلى التحليل وفقاً للمعايير العقلانية، الباحثة عن الحقيقة، في العالم الحقيقي.

تحتّم مقالته بالملاحظات التالية التي تستهدف بشكل رئيسي أولئك القراء الذين بلغوا من السذاجة حدّاً يجعلهم يصدقون بأنّ تنبؤاته قد برهن عليها، بشكل أو بآخر، منطق الأحداث. "فيما يتعلق بهذه الحرب"، يكتب بودريار:

فهي تقدّم اضاءةً ساطعة لمنطق صارم، منطق لايتيح لنا تخيل أية فرضية أخرى سوى فعل حدوثه ذاته. المنطق الواقعي الذي يقصي وهم الوصول إلى نتيجة نهائية.... ذلك أنّ الحلّ النهائي لمعادلة معقدة كالحرب لا يمكن أن يوجد في حقيقة الحرب ذاتها. إنه الحلّ الذي يقبض لاحقاً على منطق الأحداث المنبثقة، و بدون أوهام تنبؤية. أن تكون "مع" أو "ضدّ" الحرب هو شيء أحمق إذا لم يعط المرء دقيقة تفكير واحدة لمعقولية هذه الحرب، مصداقيتها، أسسها الواقعية. إذ إنّ بحمل التكهّنات السياسية والأيدولوجية لا ترقى إلّا إلى مستوى معين من الردّع الذهني (غباء). وبسبب إجماع البعض المباشر على الدليل فإنهم يساهمون بتصعيد لاواقعية هذه الحرب، إنهم يرسّخون الخداع عبر استعدادهم المسبق للخداع.

المتحاربون الحقيقيون هم أولئك الذين يعتاشون على أيديولوجيا حقيقة هذه الحرب، بالرغم من أنّ الحرب ذاتها تمارس فظائعها على مستوى آخر، مستوى التزييف، الإيهام، الواقع مافوق الواقعي، إستراتيجيات الردع السيكلولوجي التي تخلط الصور بالوقائع، وعلى مستوى الغلبة التي يحققها المتخيل على الواقعي، والزمن الوهمي على الزمن الحقيقي، والخلط الزمن بينهما. وبما أننا لا نملك معرفة عملية عن هذه الحرب - هذه المعرفة مفروغ منها تماماً - اذن دعنا على الأقلّ نتحلّى ببعض الذكاء المرتاب يرفض معقولية كلّ المعلومات، وكلّ الصور مهما تكن طبيعة مصادرها. دعنا نكون أكثر

"وهمية" من الأحداث نفسها، ونأنف من ارساء أية معايير للحقيقة - إذ نحن نفتقر للوسائل للقيام بذلك. لكننا، على الأقل، يمكن أن نتجنب أن نصير مغفلين، ولهذا الغرض نحيل كل هذه المعلومات والحرب ذاتها إلى عنصر الوهم حيث شهدت مولدها أساساً. علينا أن نعيد الردع إلى نحره ذاته. علينا أن نصون بشكل فائق حساسيتنا تجاه الغباء بشتى أشكاله.^(٤٠)

لا يمكن للمرء أن يتوقع تصريحاً أكثر وضوحاً عن العدمية الأخلاقية والسياسية التي تنبثق من موقف بودريار المتشكك حيال قضايا الحقيقة والزيف. بالطبع ثمة حاجة لمساءلة المظاهر المباشرة، و التشكيك بما يتم إخفاؤه عن طريق تقديم ما يُدعى بالدليل "الساطع"، والتأمل دائماً بأن تطوّر الأحداث اللاحقة - كما هو الحال في كردستان - قد يضطربنا إلى القيام بتعديل جذري على مواقفنا حيال ما كان قد حدث بالفعل (أو تمّ تصوّره باستمرار) وراء شاشة الدّخان التي تبلورها التغطية الدعائية. لكننا لن نكون أبداً في موقع صحيح لإطلاق هذه الأحكام إلا إذا تابعنا تقصّي أفضل المصادر المتوفرة وفقاً لمعايير الخطاب المبرهن، والحوار المتنوّر والمشارك، والمسؤولية الأخلاقية - السياسية. ومن منظور بودريار، فإن أفكاراً كهذه هي مجرد أشكال من "الغباء" الأخلاقي والفكري، وعلامة على الفشل في إدراك حقيقة أن حرب الخليج ليست حقيقة (أو أنها "وهمية") بكلّيتها، وأن من يفكر بمناقشتها ضمن شروط الحقيقة مقابل الزيف - أو الواقع مقابل الوهم "الأيديولوجي" - إنما يرتكب أعظم حماقات، حماقة تلعب لصالح أولئك الذين لهم مصلحة في الحفاظ على ذلك التمييز الأنطولوجي الزائف. إذن، إذا كان ثمة من قوة فعّالة للمقاومة فإنها لا بدّ وأن تشكّل - كما يناقش في كتابه (استراتيجيات قاتلة) - عندما تبدي "الجماهير" حياداً كلياً تجاه قضايا تتعلق بحقيقة أو زيف وسائل الإعلام بحيث أن مجمل جهاز إدارة الرأي العام ينهار ويتلاشى متحولاً إلى هراء واضح.^(٤١)

عند هذا الفصل ستكون مصطلحات من أمثال "الحقيقة"،

"الأيدولوجيا"، "النقد" قد فقدت زخمها القديم في وضع المثقفين على المحك، وتكون أيضاً قد خسرت وظيفتها المشروعة اجتماعياً: وتحديداً اقناع الجماهير قاطبة بأنه يوجد (و يجب أن يكون) واقع مطلق وراء الظواهر، وبأن الحقيقة لا بدّ سترى النور على المدى الطويل، مهما تكن طبيعة التضليل الإعلامي الراهن. ولكن، هذا الإيمان بالذات - كما يرى بودريار - هو ما يمنع "الجماهير" (أي، متفرّجي التلفزيون الأسرى، قرّاء المجلات التجارية [تابلويدز]، المشاركين في استطلاعات الرأي، الخ) من إدراك خدعة الثقة الكبرى التي مورست باسم الديمقراطية الليبرالية حيث أنّ الحقيقة تُحدّد ببساطة وبشكل صرف وفقاً لمعايير الإجماع السائدة. إلى هذا الحدّ كانت حرب الخليج مجرد مثال باذخ لما كان كلّ هذه المسألة قضية تتعلّق باعتمادنا على مصادر معلومات لاتملك أدنى تشابه مع المصادقية "الحقيقية" المعبرة عن الحقيقة. وهكذا فإنّ أفضل درس - بل الدرس الوحيد - الذي يمكن أن نتعلّمه من هذه الحرب هو الحاجة إلى ممارسة "ذكاء مرتاب" يرفض بأن يستسلم، ليس "للظواهر" فقط، (طالما أنّ الظواهر هي كلّ ما نملك) بل لفكرة أنه يوجد حقيقة خلف "الظواهر"، أو مستوى معين من الإحالة الواقعية الصلبة والمسؤولية الأخلاقية التي ما يزال ممكناً استحضارها بواسطة صحفيين استقصائيين، ومثقفين نقديين، وآخرين لهم مصلحة مبدئية في فضح المدى الذي بلغه تواطؤ وسائل الإعلام. كان يمكن لأفكار كهذه - كما يسلم بودريار ضمناً - أن تعني شيئاً خلال الفترة التي كانت فيها الحروب تشنّ في زمان ومكان "حقيقيين" يشترطان أرض المعركة بحيث يكون الحديث عن "النصر"، التقدّم أو التراجع، التفوّق التكتيكي وما إلى ذلك، قابل للبرهنة بالاستناد إلى دليل نمدّنا به مصادر ميدانية (من الخطوط الأمامية). لكن، وفي حرب الخليج، لا يمكن لمعايير كهذه أن تصلح أو تطبّق بما أنّ المتحاربين، والإستراتيجيين، والسياسيين، والمثقفين، المتفرّجين والقراء على حدّ سواء، كانوا جميعاً أسرى لآلة عملاقة من تصنيع الوهم برمجت أدقّ

خلجات أفكارهم وتصوراتهم.

والنتيجة، حسب ماتذهب إليه ابتسامة بودريار الهجومية العالية، ستكون شبيهة جداً بتلك القنابل الفراغية التي استخدمها الأمريكيون ضد تجمّعات ضخمة من الجنود العراقيين، وضد أهداف حيوية أخرى (غير محدّدة). ذلك أنّ التغطية المركّزة عبر تلك الأقنية من مثل وكالة CNN كانت تتشابه إلى حدّ كبير مع القصص المركّز: إلى درجة أفرزت معها، حسب تعبير بودريار:

مناخاً لا يُطاق من الخداع والغباء.... وإذا كان الناس مدركين بشكل ضبابي أنهم وقعوا في ربكة هذا الزيف وهذا اللعب الواهم - وإن كان صريحاً - من الصّور، فإنهم مع ذلك استمتعوا بهذا الخداع وسُحروا بهذه المسرحة الواضحة لهذه الحرب، وقد تشرّبنا هذا الأثر عبر كلّ الوسائل، من خلال عيوننا، حواسنا، ومن خلال الخطاب.... في الخليج، مهما تكن الحالة، تبرز النتيجة وكأنما التهمت بواسطة فيروس طفيلي، الفيروس الإرتكاسي للتاريخ. هذا هو السبب الذي يجعل المرء يتقدم بفرضية تقول بأنّ الحرب لا يمكن لها أن تكون قد وقعت. أما الآن وأنها قد انتهت، يمكن للمرء أخيراً أن ينبري لوصف عدم حدوثها.^(٤٢)

ثمّة اغراء يدفع المرء لأن يعتبر كلّ هذا - وبعبارة الدكتور جونسون - "بلاهة لا تقاوم" والتي ربما كان ضرباً من هدر الجهد محاولة الردّ عليها بأي نوع من المماحكة النقدية. ولكن مهما تكن نواياها التحريضية أو السيئة، فإنّ "طروحات" بودريار قد ولّدت نقاشات واسعة الانتشار وأخذت على حمل الجدّ من قبل عدد لا بأس به من المعلقين بحيث أنها تحتاج لأكثر من ردّ بديهي فوري (بالضربة القاضية) على طريقة الرفسة الشهيرة للحجر التي قام بها الدكتور جونسون لكي "يفند" ادعاءات المثالية الماورائية للفيلسوف بيركلي. في الحقيقة، هذا التناظر يصيب هدفه تماماً بما أنّ موقف بيركلي يتقاطع كثيراً مع موقف بودريار من حيث شكّه المعرفي والإبستمولوجي

الصرف. وفي كلتا الحالتين يكون الرد الأكثر فعالية هو ذاك الذي يلتزم بالتقليد النقدي الذي كان ناطقه الرسمي الأول كانط، وحافظ ممثلوه اللاحقون (من ماركس إلى هابرماس) على مشروع النقد الأيديولوجي المتنور، بغض النظر عن اختلافاتهم الأكيدة في الرأي حيال السبل الأفضل لتحقيق ذلك. وأحد المعايير التي يستند إليها موقف مابعد الحداثة الإرتكاسي - افلاسها الفكري و السياسي - هو الطريقة التي يعمد ممثلوها إما إلى اساءة تأويل (كما يفعل ليوتار) بعض المقاطع المحورية لدى كانط، وخاصة تلك المتعلقة بموضوعة التسامي، أو (على طريقة بودريار) محاولة إرجاع إرث الفكر التحرري - النقدي إلى خانة الأفكار "التنويرية" البالية. والمقالتان اللتان كتبهما عن حرب الخليج كافيتان لطرد أية شكوك حيال هذه النقطة.

هامش الفصل

١. فريدريك جيمسون، "مابعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة"، الصفحات ٢٩٨ - ٢٩٩.
٢. نفس المصدر، ص. ٢٩٧ - ٢٩٨.
٣. نفس المصدر، ص. ٤٦.
٤. هابرماس، "الخطاب الفلسفي للحداثة".
٥. راجع بشكل خاص كتاب ميشيل فوكو "اللغة، الذاكرة المضادة، الممارسة" (أكسفورد: بوليتي برس، ١٩٨٧).
٦. مايكل ولزر، "سياسة ميشيل فوكو" الواردة في الكتاب الذي حرره ديفيد كوزينز بعنوان "فوكو: قارئ نقدي"، الصفحات ٥١ - ٦٨. راجع أيضاً مقالة تشارلز تيلر "فوكو مناقشا الحقيقة والحرية"، المصدر السابق، الصفحات ٦٩ - ١٠٢، ومقالة باري سمات "سياسة الحقيقة ومشكلة الهيمنة"، المصدر السابق، الصفحات ١٥٧ - ١٧٤.
٧. راجع على سبيل المثال مقالة جون ييلجر "واقع بديل: لماذا لا نسمع عما يحدث في الخليج؟" المنشورة في *New Statesman*، ٢٩ أيار، ١٩٩١، الصفحات ٨ - ٩.
٨. هابرماس، "الوعي الأخلاقي و الفعل التواصل" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٩٠) ص. ١٣٧.
٩. والتر بنيامين، "العمل الفني في عصر إعادة الإنتاج الميكانيكي" الواردة في الكتاب الذي حررته حنا أرندت "تجليات" (لندن: فونتانا، ١٩٧٠)، الصفحات ٢١٩ - ٢٥٣، ص. ٢٤٤.
١٠. راجع بشكل خاص المقالات المجموعة في كتاب بول دي مان "بلاغة الرومانطيقية" (نيويورك: كولومبيا برس، ١٩٨٤)، وكتابه "المقاومة ضد النظرية" (مينابوليس: مينوسوتا برس، ١٩٨٦).

١١. نوريس، "ديريدا" (لندن: فونتان، ١٩٨٧) و كتابه "التفكيكية ومصالح النظرية" (لندن: بينر بليشرز، ١٩٨٨) و كتابه "ما الخطأ في ما بعد الحداثة؟" (هيميل هيمستيد: هارفرستريت و بالتيمور: جون هوبكينز برس، ١٩٩٠).
١٢. راجع على سبيل المثال كتاب بيتر دي بولا، "خطاب التسامي: قراءات في التاريخ، جماليات الموضوع" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٩)؛ و كتاب ميغان موريس، "خطية القرصان: الأنثوية، القراءة، ما بعد الحداثة" (لندن: فيرسو، ١٩٨٨)؛ و كتاب سلافوج زيسك "الموضوع السامي للأيديولوجيا" (لندن: فيرسو، ١٩٨٩).
١٣. جان - فرانسوا ليوتار "الإختلافي"، ص. ١٨٠.
١٤. كانط، "نقد الحكم"؛ راجع أيضاً كانط في الكتاب الذي حرره هانس ريس بعنوان "كتابات سياسية" (كمبريدج: كمبريدج برس، ١٩٧٣) و كتاب ل. و. بيك "في التاريخ" (انديانابوليس: بويس - ميريل، ١٩٦٣).
١٥. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٦٩.
١٦. نفس المصدر، ص. ١٦٨.
١٧. نفس المصدر، الصفحات ١٤٨ - ١٤٩.
١٨. راجع ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو "ديالكتيك التنوير" (لندن: فيرسو، ١٩٧٩).
١٩. نورمان كوهن "البحث عن السعادة: ألقياث ثورية و فوضويون صوفيون في العصر الوسيط" (لندن: بالادين، ١٩٧٠).
٢٠. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٦٦.
٢١. لمزيد من الدفاعات الفلسفية عن هذا الموقف من عدة منظورات مختلفة راجع روي بسكر "استرجاع الواقع: مقدمة نقدية للفلسفة المعاصرة" (لندن: فيرسو، ١٩٨٩)؛ بسكر، "الفلسفة وفكرة الحرية" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٩١)؛ كتاب أندرو كولير "واقعية علمية وفكر اشتراكي" (هيميل هيمستيد: هارفرستريت - ويتشيف، ١٩٨٩)؛ مايكل ديفيت، "الواقعية والحقيقة" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٤)؛ روم هار، "تنويعات الواقع: منطق باتجاه العلوم الإنسانية" (أكسفورد، بلاكويل، ١٩٨٦)؛ هيلاري بوتمان، "التمثيل والواقع" (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨٥)؛ روجر تريخ، "واقع في خطر: الدفاع عن الواقعية في الفلسفة والعلوم" (برايتون: هارفرستريت، ١٩٨٠)؛ ج. ج. سمارت، "الفلسفة والواقعية العلمية" (لندن: روتليدج و كيغان بول، ١٩٦٣)؛ جيرارد فيجن، "واقعية مضادة معاصرة و

- حقيقة مصنعة" (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨٧).
٢٢. توماس نيجل "مشهد من لا مكان" (نيويورك و لندن: أكسفورد برس، ١٩٨٦)، ص. ٩١.
٢٣. نفس المصدر، ص. ١٠٨.
٢٤. نفس المصدر، ص. ١٠٩.
٢٥. ليوتار، "الإختلافي"، ص. ١٦٩.
٢٦. أندرو ويتلي، "الكويت: الثمان و الأربعين ساعة الأخيرة" المنشورة في *New York Review of Books* ٣٠ أيار، ١٩٩١، الصفحات ١٧-١٨.
٢٧. نفس المصدر، ص. ١٧.
٢٨. نفس المصدر، ص. ١٨.
٢٩. لمزيد من الآراء المعارضة لهذه الرؤية المتطرفة نقاط الإختلاف حول بعض التفاصيل التأويلية، راجع كتاب غالين ستراوسن "الرباط السري: السببية، الواقعية و ديفيد هيوم" (أكسفورد: كلارندون برس، ١٩٨٩).
٣٠. نوقش بالطبع هذا الموضوع كثيراً مؤخراً من قبل فلاسفة ومنظرين أخلاقيين، من بينهم سابينا لفيونند "الواقع و الخيال في الأخلاق" (أكسفورد: باسل بلاكويل، ١٩٨٣).
٣١. لمزيد من التعليقات الحسيفة حول هذا الموضوع راجع تريفور باتمان "اللغة، الحقيقة، و السياسة" (لويس، ساسيكس: منشورات جين ستراود، ١٩٨٠).
٣٢. راجع على سبيل المثال كتاب ج.ج. سمات "الأخلاق، الإقناع والحقيقة" (لندن: روتليدجو كيغان، ١٩٨٤).
٣٣. بيتر سلوتردجيك، "نقد العقل العدمي" (لندن: فيرسو، ١٩٨٨)، ص ٥ - ٦.
٣٤. كريستوفر هيتشنز، "سياسة الواقع في الخليج" المنشورة في *New Left Review*، رقم ١٨٦، آذار - نيسان، ١٩٩١؛ وراجع أيضاً مقالة جون وينر "خوافز سياسية محلية في حرب الخليج"، المنشورة في *New Left Review*، رقم ١٨٧، أيار و حزيران، ١٩٩١، الصفحات ٧٢ - ٧٨، وكتاب ر. ودورد "القادة" (نيويورك: سيمون وشوستر، ١٩٩١).
٣٥. نفس المصدر، ص. ٩٢.
٣٦. راجع قراءة رورتي "البراغماتية الجديدة" لهيغل، طوّرت عبر مفاصل مختلفة في كتاب "نتائج البراغماتية".

٣٧. إيغلتون، "الأيديولوجيا: مقدمة" (لندن: فيرسو، ١٩٩١)، ص ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
٣٨. دوغلاس كيلنر، "جان بودريار: من الماركسية إلى ما بعد الحداثة وما بعدها" (كمبريدج: بوليتي برس، ١٩٨٩). ص. ١١٣.
٣٩. بودريار، صحيفة ليبراسيون، ٢٩ آذار، ١٩٩١.
٤٠. نفس المصدر
٤١. بودريار، "استراتيجيات قاتلة" (لندن: بلوتو، ١٩٨٩).
٤٢. بودريار، صحيفة ليبراسيون، المصدر السابق.

Christopher Norris

UNCRITICAL
THEORY

Postmodernism,
Intellectuals & the Gulf War

*The University of Massachusetts Press
Amherst*

نظرية لانتقدية

عقب التباد المترب في الخليج يتخلف المذكر الفرنسي جان بودريار
شراء ديمقراطية تحت عنوان 'حرب الخليج لم تقع' يفترض فيها
أن الصراع كان بمثابة حدث "ما فوق واقعي" أغرقت أوضاع وسائل
الإعلام والتفلية التكنولوجية المبركة. وهذا ما يتوجه إلى التسليم
بعدمداقية ما يبر أساسه في الفكر والفقد 'كالحقيقة' و 'الواقع'
واعتبارهما نتاج سيل جارح من الصور الزائفة التي تقدم وراها
حملات التجميل الإعلامية بشئى أنواعها

في هذا الكتاب يقوم الناقد والفيلسوف الأمريكي كريستوفر نوريس
بدمش هذه الآراء ويكشف عن افتقارها لأرضيات فلسفية ومعرفية
رصينة. مازحا تصورات بديلة أكثر عقلانية. تشمل علاقة اللغة
بالواقع. الأيديولوجيا بالحقيقة. والنسب بسياقاته المتعددة وذلك
من خلال سبر نقدي تحليلي عميق لأعمال ونظريات مفكرين كبار
ساحموا إلى حد كبير بتأسيس وبصورة ما يسمى اليوم بنكر ما بعد
العدالة من أسال بودريار. ليونار. فوكو. رورتي. فيم. فوكوياما
هايرماس. تشومسكي. إدوارد سعيد. وغيرهم.

من هنا يأتي كتابه 'نظرية لانتقدية' شهادة فلسفية وفكرية عالية
تشير إلى انبثاق وصي تنويري مضاد يمثل ردا 'أخلاقيا' على
على كل أولئك الذين حاولوا. باسم ما بعد العدالة و'العابها'
الباذخة جلدس حقيقة هذه الحرب والتجميل من وحشيتها المد
التي فاقت كل التصورات

تصميم الغلاف: د. هيثم هيثم الجاني

Bibliotheca Alexandrina



0397488